

Table of Contents

Curs de filosofie a religiei
I. Introducere. Filosofia religiei ca disciplină filosofică
1. Ritmul vremii și interesul pentru filosofia religiei
2. Criza antiintelectualistă a filosofiei
3. Ce este filosofia religiunii?
4. Conceptul de religiune
5. Obiectul filosofiei religiei
6. Metafizică și religie. Conţinutul de adevăr al religiei
II. Problematica filosofiei religiei
1. Problema esenţei religiei. Experienţă religioasă
2. Convingere religioasă
3. Exprimarea convingerii religioase
4. Prozelitismul religios și «Iubește pe aproapele tău…» în viziunea din Apus
5. «Iubește pe aproapele tău…» în viziunea din Răsărit
6. Cele două metode de studiere a faptelor sufletești: cea psihologică și cea fenomenologică
7. Conţinutul de adevăr al religiei
III. Fenomenologia religiei. Experienţa religioasă
1. Conceptul de experienţă religioasă. Actul religios ca relaţie între individ și divinitate
2. Georg Simmel și postularea existenţei lui Dumnezeu
3. Credinţa, mântuirea și trăirea proprie în viziunea lui Luther
4. Determinarea imanentă a actului religios
IV. Actul religios
1. Perspectiva filosofiei religiei și cea psihologică
2. Actul religios – constituent al conștiinţei
3. Actul religios ca act noetic
4. Căi pentru constituirea fenomenologiei religiei
5. Partea suspectă a cursului
V. Structura actului religios
1. Unitatea organică a celor doi termeni ai vieţii

religioase: subiect și obiect, om și divinitate
2. Natura absolută a divinităţii
3. Îndreptarea subiectului către divinitate, coborârea divinităţii spre om
4. Revelaţia ca bază a religiozităţii și parte constitutivă a actului religios
5. Religiune naturală și metafizică
6. Religiune adevărată și religiune falsă
VI. Existenţa lui Dumnezeu
1. O paranteză. Despre minune
2. Empirismul și existenţa lui Dumnezeu
3. Kantianismul și existenţa lui Dumnezeu
4. A dovedi și a demonstra
5. Deducerea existenţei lui Dumnezeu din existenţa actului religios
6. Punctul slab al Curs de filosofie a religiei teologiilor și al câtorva filosofii
7. Concluzie. Imposibilitatea dovedirii existenţei lui Dumnezeu
VII. Universalitatea actului religios
1. Momente ale actului religios
2. Sensuri ale termenului de credinţă
3. Credinţa ca act omenesc universal
4. Varietatea obiectelor credinţei
5. Nodul problemei. Forma autentică și forme denaturate ale absolutului
6. Concluzie. Necesitatea trecerii de la idol la Dumnezeu
VIII. Actul religios ca act personal
1. Morala și religia în faţa acţiunii
2. Morala și binele absolut
3. Cultul și structura religioasă
4. Digresiune. Cultul grec în cadrul cultului catolic
5. Actul religios – act social sau act personal?
6. Actul de iubire în cadrul dogmatic-istoric
7. Scăderea religiozităţii în lumea contemporană
IX. Social și cognitiv în constituirea conștiinţei religioase

1. Creștinismul și disoluţiunea lumii antice
2. Religia ca potenţare a vieţii spirituale
3. Religia și viaţa socială în iudaism și în creștinism
4. Ascetismul ca ideal de viaţă religioasă. Practica apuseană și cea răsăriteană
5. Convingerea religioasă
6. Cunoaşterea științifică, cea filosofică și cea religioasă
7. Ideea de Dumnezeu în filosofic și în religie
8. Caracterul emoţional al cunoaşterii religioase
9. Emoţiune și personalitate
X. Structura specifică a conștiinţei religioase
1. Cunoaştere și valorificare a personalităţii umane
2. Cercetare științifică și atitudine filosofico-religioasă
3. Echilibrul spiritual. Stăpânire, trăire și mântuire filosofică
4. Soluţia religioasă a mântuirii
5. Digresiune, Hegel și Feuerbach
6. Egoism și altruism
7. Caracterul individual al actului religios și altruismul
8. Caracterul asocial al ascetismului
9. Iubirea ca lege normativă și ca lege naturală
10. «Iubește pe aproapele tău...» – adică: vino-ţi în fire!
XI. Particularităţi ale cunoaşterii religioase
1. Caracterul receptiv al conștiinţei în cunoaştere
2. Cunoaşterea ca proces de răsfrângere parţială a totalităţii
3. Lege, cauzalitate și devenire
4. Analiza unui fapt religios. Dumnezeu – creaţiune în absolut
5. Creator și creaţiune, Creatorul în creaţiune
6. Creatura ca reprezentare a Creatorului
7. Cunoaşterea religioasă ca relaţie între Dumnezeu și creatură
8. Concluzia primei părţi a cursului: analiza actului

religios
XII. Problema divinităţii
1. Delimitare faţă de C. Rădulescu-Motru în problematica personalităţii umane
2. Metafizica religioasă și Weltanschauung
3. Problema divinităţii. Cele două caractere fundamentale
4. Existenţa absolută și existenţa marginală
5. Digresiune. Argumentul ontologic la Anselm și la Descartes
6. Dumnezeu – forţă veșnic (continuu) creatoare
7. Consecinţe morale. Sentimentul nimicniciei umane și sentimentul dependenţei de divinitate
XIII. Caracterul de sanctitate al divinului
1. Sentimentul de creatură
2. Revelaţia
3. Categoria sanctităţii
4. Graduarea existenţei prin altul
5. Categoria divinului ca maximum de valoare
6. Iubirea de Dumnezeu și jertfa
7. Încă o dată despre religie și morală
8. Caracterizarea divinului în viziunea lui Rudolf Otto. Delimitare
9. Viaţa metafizică și viaţa religioasă – două lumi diferite
XIV. Structura determinărilor secundare ale divinului
1. Adevăr și fals în religie. Adevăr religios și adevăr știinţific
2. Două tipuri de determinări ale divinului
3. Problema originii religiei – un nonsens. Desfășurarea religiei
4. Atributele – semne ale divinaţii
5. Exprimarea indeterminată a divinităţii prin limbaj
6. Aproximarea divinului
7. Aspectul istoric al atributelor secundare
8. Despre structura spirituală a creștinului ortodox
XV. Alte atribute ale divinului
1. Tipuri religioase și valori religioase. Pentru

preîntâmpinarea unor obiecţiuni principiale
2. Spiritualitate umană și spiritualitate divină
3. Dumnezeu și câteva categorii generale ale realităţii (număr, timp, spaţiu, mărime)
4. Existenţa lui Dumnezeu în lume. Imanenţa
5. Caracterul nedeterminat al atributelor și mecanismul determinărilor
6. Concluzie generală cu privire la viaţa religioasă
XVI. Schiţă istorică a filosofiei religiei
1. Catalogare a curentelor și a poziţiilor
2. Câteva încercări sporadice (engleze, franceze, italiene)
3. Germania – ţara de origine și patria înfloritoare a filosofei religiei
4. Privire generală asupra poziţiilor istorice
5. Tipuri logic-obiective ale religiei contemporane: protestantismul, catolicismul și ortodoxia
About

NAE IONESCU

CURS DE FILOSOFIE A RELIGIEI
1924 – 1925

I. Introducere. Filosofia religiei ca disciplină filosofică

[27 februarie 1925]

1. Ritmul vremii și interesul pentru filosofia religiei
2. Criza antiintelectualistă a filosofiei
3. Ce este filosofia religiunii?
4. Conceptul de religiune
5. Obiectul filosofiei religiei
6. Metafizică și religie. Conţinutul de adevăr al religiei

---

1. Ritmul vremii și interesul pentru filosofia religiei

Faptul că și anul trecut și anul acesta am anunţat Prelegeri de filosofie a religiei nu este în legătură cu

altceva decât cu o preocupare a mea constantă care nu este, cum aș zice, un reflex al structurii actuale a vremii sau al sufletului epocii noastre contemporane, ci este o preocupare pe care s-a întâmplat să o am, cum s-a întâmplat să o aibă și alţi oameni. Vreau să spun, cu alte cuvinte, că filosofia religiunii este o disciplină filosofică ce poate să fie la modă astăzi pentru o parte din lume, care se ocupă de problemele de filosofie generală, dar ea nu a existat în speculaţiunea filosofică a omenirii în chip constant. Dovada cea mai bună a acestei afirmaţiuni a mea se vede, între altele, tocmai în faptul că filosofia religiunii a început să se constituie propriu-zis, ca disciplină filosofică de sine stătătoare, tocmai în veacul al XIX-lea, adică în veacul care este cel mai sărac de conţinut metafizic de la Hegel încoace.

Vasăzică, orientarea interesului omenesc spre problemele de filosofia religiei nu este în legătură cu o mai mare religiozitate a omenirii și prin urmare nu trebuie să vedeţi nici în încercările mele, de a schiţa – în linii generale de altfel – un fel de sistem al filosofiei religiei, nu trebuie să vedeţi o încercare a mea de a mă pune oarecum la unison cu ritmul vremii.

De altfel ritmul acesta al vremii este și el un lucru foarte ciudat, așa de ciudat încât cea mai de seamă preocupare a unui spirit pe care-l preocupă problemele filosofice este să se sustragă cât mai mult lui, sau în orice caz să controleze întotdeauna ceea ce primește de la el, cu deosebire criticilor.

Din acest punct de vedere, este adevărat că problemele, nu de filosofia religiei, dar de religie, trec oarecum astăzi pe un plan mai în faţă în ansamblul intereselor generale ale omenirii, dar teoretizarea acestor fenomene este de fapt astăzi oarecum îngreunată de lipsa de disciplină a spiritului filosofic.

2. Criza antiintelectualistă a filosofiei

Impresiunea mea generală este că filosofia trece astăzi printr-o criză, între altele și pentru faptul că această filosofie abdică de la instrumentul ei cel mai de seamă,

care este, totuși, și trebuie să rămână, raţiunea. Căci filosofia, la urma urmei, nu este decât un fel de rezultat al unor cercetări asupra unui obiect special pe care l-am indicat noi, dar un rezultat care, prin esenţa lui, trebuie să fie de-a dreptul transmisibil. Dar transmisibilitatea cunoștinţei noastre nu este posibilă fără acest instrument al raţiunii. Acei dintre dumneavoastră care au citit câte ceva din mica noastră publicistică filosofică, diverse polemici între diferite școli și curente în idei, îşi aduc aminte, desigur, de polemica foarte acerbă dintre raţionaliștii de la Iași și misticii de la București. Aceștia din urmă spuneau: Raţiunea? nu mai e bună de nimic! Nu o mai fi pentru ce le-o trebui d-lor, dar de ceva tot mai e bună, întrucât este singurul instrument de transmitere a cunoștinţei noastre. După cum vă spuneam însă, epoca aceasta a noastră moare oarecum filosoficește tocmai din cauza anarhiei totale care domnește în câmpul acesta spiritual, tocmai din cauza lipsei de disciplină care domnește în gândire, care stăpânește gândirea noastră contemporană.

Vasăzică, criza filosofică – dacă este astăzi o criză filosofică, și hotărât că este – provine nu din bogăţia sau din sărăcia sufletească a epocii, căci cantitatea de avuţie sufletească este poate mai mare astăzi decât acum 20 sau 30 de ani, dar provine dintr-un fel de dezorientare a spiritului care renunţă, astăzi, la singurul instrument propriu-zis al filosofiei, care este și rămâne pentru totdeauna raţiunea omenească.

Vasăzică, dacă noi ne ocupăm cu diferite obiecte care, prin natura lor, ar fi oarecum înclinate să scape unei cunoaşteri prin mijlocul raţiunii, nu este însă mai puţin adevărat că rezultatul cercetărilor noastre asupra acestor obiecte rămâne transmisibil tot prin instrumentul acesta al raţiunii, care, în speţă, se exteriorizează prin limbaj. Vasăzică, întrucât limbagiul este un instrument logic, un instrument de exprimare a gândirei logice, și singurul instrument de exprimare a gândirei logice și, întrucât, mai departe, gândirea logică la rândul ei este un fel de

precipitat al activităţii raţiunii noastre, noi nu ne putem lipsi de raţiune în filosofie.

A! că noi, sau unii dintre noi, dotaţi cu puteri spirituale deosebite, izbutesc să se coboare în realitate pe alte căi decât cele ale raţiunii şi izbutesc să prindă din realitate lucruri ce stau ceva mai adânc decât până unde poate pătrunde raţiunea, este adevărat; dar chiar aceste lucruri trebuie transformate, frământate din nou, plămădite în elemente noi ale raţiunii şi date ca atare pentru ceilalţi.

Prin urmare, în ceea ce mă priveşte, nu mă simt solidar nici cu actuala criză antiintelectualistă a filosofiei, cum nu mă simt de altfel solidar nici cu actuala prefacere sau reînnoire religioasă a omenirii. Cu alte cuvinte, lucrurile despre care vorbesc eu sunt de un interes etern, sunt lucruri pentru care s-au găsit interesaţi în toate timpurile.

3. Ce este filosofia religiunii?

Că, în sfârşit, nu s-au făcut cursuri de filosofia religiunii la facultatea noastră, acesta nu se datorează faptului că anul 1924 – 1925 nu a mai fost niciodată încă în omenire, ci se datorează faptului că acei care au stat pe scaunul pe care stau eu acum nu au avut ei înşişi interes pentru acesta. Vreau să spun că nu avem de-a face cu un precipitat, ca o răsfrângere a modei, atunci când evoc asemenea probleme aci.

Spuneam adineauri că veacul al XIX-lea este veacul care a asistat la constituirea acestei discipline de sine stătătoare a filosofiei religiunii. Ce poate să însemneze filosofia religiunii? Poate să însemneze dintr-odată două lucruri:

1) o cercetare pură şi simplă a religiunii, şi anume, o cercetare din punct de vedere filosofic a acestui concept de religiune şi a obiectului corespunzător conceptului;

2) Un fel de filosofie a noastră asupra religiunii, un fel de filosofie în legătură cu lucrurile religioase sau care să aibă la bază concepte din lumea religioasă.

Aceasta din urmă poate să ducă la rezultate foarte

apreciabile, dar nu poate să formeze propriu-zis obiectul unei serii de prelegeri într-o facultate, pentru că asemenea consideraţiuni filosofice în legătură cu obiectul religios nu se pot propriu-zis închega într-un sistem sau într-un grup de doctrine, ele sunt la dispoziţiunea imaginaţiunii respectivului care face consideraţiunile și, pe urmă, și la dispoziţiunea bogăţiei celui care filosofează în legătură cu lucrurile religioase. Rămâne, prin urmare, un singur domeniu precis care poate să facă obiectul unei serii de prelegeri asupra filosofiei religiunii, adică cercetarea din punct de vedere filosofic a religiunii în general.

În adevăr, aceasta a fost și preocuparea filosofilor din veacul al XIX-lea, numai că cercetările acestora au fost în genere făcute dintr-un punct de vedere ceva mai antifilosofic sau, dacă vreţi, mai puţin filosofic. Dumneavoastră vă amintiţi cum îi spunea opusculului lui Kant care tratează asemenea probleme: îi zicea Religiunea în graniţele raţiunii. Ce înseamnă lucrul acesta? Înseamnă că filosofia lui Kant privește religiunea din punctul de vedere al unui sistem, adică mărginește materia aceasta religioasă la ceea ce poate să intre în limitele raţiunii.

Punctul de plecare al sistemului lui Kant este acesta, că noi în genere nu ne mișcăm decât în limitele asignate de raţiune, că în genere filosofia nu poate să fie făcută decât în aceste graniţe ale raţiunii și, prin urmare, este făcută și religiunea tot înăuntrul acestor graniţe, adică în graniţele sistemului meu propriu. Cam același lucru îl spune, de pildă, și Hermann Cohen, care-și intitulează consideraţiunile asupra religiunii *Der Begriffder Religion im Sistem der Philosophie*, și Paul Natorp, care zice: Religiunea în graniţele umanităţii (*Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*). Vasăzică, o încercare la Kant în cadrul raţiunii, la Natorp în cadrul umanităţii, la Cohen în cadrul filosofiei, adică este condiţionată religiunea de sistemul de filosofie în general și în funcţionarea acestui sistem de filosofie dăinuiește și conceptul religiunii.

Dar, veţi spune dumneavoastră: la urmă, ce înseamnă, cum spune Natorp, despre religiune în graniţele

umanităţii? Și religiunea este un fapt omenesc și, în realitate, dacă zici „în graniţele umanităţii”, înseamnă că ai clasat religia acolo unde este locul ei!

Dacă aceasta ar fi interpretarea, evident că degeaba aș mai vorbi eu aci. Probabil însă că faptul acesta este o indicaţiune pentru presupoziţia – pe care nu o fac eu aci, dar care rezultă propriu-zis din însăși această lucrare – că anume conceptul acesta de „umanitate” nu este ca acela cu care avem de-a face în mod obișnuit, ci este un concept special, care face parte integrantă din sistemul special de filosofie al lui Natorp. Vasăzică, este aci o interpretare a religiunii în cazul unui sistem filosofic, și o interpretare a religiunii din punct de vedere al acestui sistem. Mi se pare că, filosoficește vorbind, adică mai larg vorbind, metoda nu poate să fie bună. Ea este dintru început constructivă și oarecum dinăuntru în afară constructivă.

4. Conceptul de religiune

Mie mi se pare că, de îndată ce faci încercarea de a vorbi de o filosofie asupra religiunii, adică de a defini, de a studia filosoficește conceptul de religiune, mi se pare că drumul cel mai simplu și mai ușor de realizat ar fi să plecăm de la realitate în jos. Noi nu putem să subsumăm, nici să subjugăm religia unui punct de vedere filosofic, ci să cercetăm ce înseamnă pur și simplu religia, să vedem ce înţelegem noi deocamdată prin religie, ce numesc oamenii în general religie, care sunt faptele pe care oamenii le numesc fapte religioase și care, în totalitatea lor, într-o anumită ierarhizare și înclinare organică a lor, constituie mai apoi religia, adică faptele acestea trebuie să fie definitorii pentru determinarea cadrului, a drumului, a planului în care se mișcă religiunea.

Vasăzică, nicio idee preconcepută, ci, așa cum constant am făcut-o și în cercetările de logică expuse, și în cercetările în legătură cu istoria conceptului de filosofie, [1 al când plecam de la un material dat, pe care nu-l construiam noi și pe care-l aflam înaintea noastră.

Acest material fără îndoială că este foarte variat și nici nu se poate porni cu o definiţiune de la început, care

să aleagă din totalitatea faptelor acele fapte care intră, în adevăr, sub eticheta aceasta de fapt religios sau religiune. Dar tocmai aceasta trebuie să fie preocuparea unui sistem de filosofie a religiei, să definească prin cercetare faptul religios, în așa fel ca să ajungă la un studiu al unei definiţiuni a fenomenelor religioase, a faptului religios sau, poate, a religiunei înseși.

Vasăzică, definiţiunea religiei nu poate să preceadă, într-un sistem de filosofie a religiei, cercetarea materialului. Căci, ce facem noi propriu-zis aci? Studiem religia. Care va fi rezultatul? Cunoaşterea religiei; adică, printr-un precipitat, definirea religiei apare aci cunoștinţei noastre într-o formă anumită.

Vasăzică, definiţiunea religiei trebuie să încheie oarecum consideraţiunile dintr-un sistem de filosofie a religiei.

5. Obiectul filosofiei religiei

Ce material se oferă propriu-zis cercetării în filosofia religiunii sau care este materialul de la care ar putea pleca cercetările? Sunt forme de viaţă religioasă existentă și forme de viaţă religioasă moarte. Schleiermacher, unul dintre fondatorii acestei discipline, unul dintre capetele cele mai fecunde, însă din cele mai primejdioase în această disciplină filosofică, împarte faptele acestea religioase și religiunea în genere în: religiune care mai poate fi realizată încă și religiune care este moartă. El zice: *Erlebene und erstorbene Religion*. Este – cum aș spune – o tendinţă protestantă în filosofia religiunii. Și, că este așa, se vede și din faptul că unul dintre foarte puţinii cercetători care au admis această clasificare, Scholz, este și el protestant. Aceasta este o scuză. Dar care este fundarea afirmaţiunii mele?

A cerceta religia din punctul de vedere al viabilităţii ei înseamnă, propriu-zis, a aplica o metodă raţionalistă, pozitivistă faptelor de filosofia religiunii, adică unor forme de viaţă religioasă care au murit și-au subscris, prin această moarte, însăși condamnarea ei; adică a fost o formă de viaţă religioasă care nu a fost, cum se zice,

justificată nici în vederile ei de viaţă, nici în îmbinarea ei logică. Aceasta este presupoziţia care stă la baza acestei împărţiri a lui Schleiermacher. Dacă a murit, înseamnă că nu a avut dreptate. Prin urmare, dacă o anumită formă de viaţă – de viaţă religioasă – a murit, înseamnă că nu a avut viabilitate, înseamnă că nu a fost religiozitate în acea formă de viaţă religioasă.

Mie mi se pare că acest raţionament, care nu este explicit dar care este cu siguranţă cuprins în Schleiermacher și Scholz, este fals. Ce înseamnă propriu-zis formă de viaţă religioasă care trăiește, care este încă pasibilă de a fi trăită, și ce înseamnă formă de viaţă religioasă care a murit? Mai întâi, mi se pare că este mai mult pasibilă de o moarte o formă de viaţă religioasă care nu este organizată în biserică; adică, o viaţă religioasă care poate să fie prinsă într-o organizare politică și lumească, a bisericii, poate să dea mai mult aparenţa că trăiește. Aceasta înseamnă că eu pun deocamdată această problemă înaintea dumneavoastră: câte din fondurile actuale ale vieţii religioase trăiesc de fapt? Dacă, de pildă, religiunea catolică sau creștinismul acesta catolic, biserica aceasta din religiunea creștină, are astăzi o viaţă mai intensă, mai bogată decât aceea realizată prin biserica protestantă sau prin cea ortodoxă, aceasta înseamnă, în adevăr, că formula catolică a creștinismului este mai viabilă decât celelalte formule? Sau poate că organizarea politică bisericească a unei religiuni nu face decât să continue, mai mult la suprafaţă și mai mult pentru iluziune, să continue această viaţă religioasă.

Dar ce înseamnă propriu-zis viabilitate sau durabilitate a bisericii respective? Iezuiţii știţi că izbutiseră să găsească scuze pentru toate faptele omenești. Spre exemplu: dacă era vorba de omorârea unui copil de către tatăl său: „Aceasta nu e nimic! Dar Abraham nu a vrut să-l omoare pe Isaac? Ba încă, aceasta a fost porunca lui Dumnezeu!” Vasăzică, aceasta nu este un păcat sau, dacă este, ţi se iartă dacă faci un bine în altă direcţiune. Dacă iezuiţii, care izbutiseră să scuze toate

faptele omenești, au contribuit la întărirea bisericii catolice, viaţa aceasta religioasă era în adevăr foarte puternică, și formula aceasta catolică a creștinismului este viabilă, nu propriu-zis pentru că biserica aceasta catolică a izbutit să ducă viaţa înainte în bună parte cu ajutorul iezuiţilor – aceasta este chestiunea. Ce înseamnă – căci aci ne învârtim – formulă viabilă și formulă neviabilă?

Viabilitatea unei religiuni se măsoară oarecum pe gradul de aparenţă al acestei religiuni, pe măsura în care această religiune apare la cunoștinţa noastră, pe câtă vreme propriu-zis religiozitatea poate să trăiască în sufletul unui om sau al unei generaţiuni, al unei societăţi, independent de faptul că este cunoscută sau nu.

Eu cred – este o credinţă ce nu vă angajează deloc, la nimic –, personal cred, de pildă, că în poporul românesc există foarte vie un fel de credinţă, care este creștină. De ce? O să spuneţi: pentru că noi de aci, din Răsărit, am fost mai aproape de creștinism. Nu. Nu creștinismul a făcut Răsăritul, ci Răsăritul a făcut creștinismul. Numai după ce Răsăritul a făcut creștinismul, acest creștinism a format, într-un anumit fel, Răsăritul. Dacă noi suntem creștini, aceasta nu în virtutea faptului că ne-am botezat propriu-zis, ci că trăim o viaţă spirituală care – ea, această viaţă – a dat naștere creștinismului.

Când creștinismul a trecut în Apus, a luat toate formele posibile, începând cu transformarea cultului catolic de acolo, a cultului păgân de acolo și introducerea lui în cadrul propriu-zis al creștinismului. De ce credeţi dumneavoastră, de pildă, că cultul Maicei Domnului este mult mai puternic în Apus decât în Răsărit? Pentru motivul foarte simplu că romanii de la sfârșitul republicii și al imperiului erau mult mai mult sub influenţa Egiptului și a cultului zeiţei Isis decât noi, aci. Cultul Maicii Domnului în Apus, nu în Răsărit, n-are altă explicaţie: el nu este decât transformarea cultului zeiţei Isis, de origine egipteană.

Vasăzică, eu cred că în poporul nostru românesc există un fond oarecare de religiozitate. Acest fond nu este vizibil, între altele și pentru că nu l-am cercetat, dar și din

alte motive: nu este vizibil, pentru că un anumit fel de religiozitate nu are nevoie de exprimare în afară. Sunt – aceasta este aproape o mărturisire – activităţi spirituale care au imediat nevoie de exteriorizare, de comunicare, de transmitere; vasăzică, de valorificare obiectivă pentru lumea cealaltă. Sunt și alte activităţi spirituale, care nu au nevoie de această exteriorizare. Dumneavoastră aţi auzit că sunt școli filosofice despre care nu se știe precis ce au fost și cam ce au vrut. Nu mai departe decât la Platon: este un Platon istoric, pe care-l știe toată lumea și pe care-l întind filologii din toate părţile, și este un Platon pe care mai mult îl bănuiește omul, este un misticism platonic și o oarecare practică mistică platonică despre care pomenește lumea. Deci, trebuie să fi fost ceva. Desigur, indicaţiuni se găsesc, dar ce a fost acest platonism mistic nu se știe, nu o spune nimeni. Ce înseamnă aceasta? Înseamnă că anumite cunoștinţe, anumite rezultate ale cercetărilor spirituale nu simt nevoia de a ieși din om în afară, ci le păstrează fiecare pentru el însuși. Ei bine, rezultatul acestor cercetări nu va fi vizibil; sau, dacă am aplica metoda lui Schleiermacher, ar trebui să spunem: nu există. De ce? Pentru că nu sunt cunoscute. Este una dintre cele mai ciudate pretenţiuni – în ultimul sens, idealist – ale lui Schleiermacher, care, propriu-zis, nu are să schimbe cât de puţin acest idealism absolut.

6. Metafizică și religie. Conţinutul de adevăr al religiei

Vasăzică, noi spunem: nu putem să facem o distincţiune între religiunile care sunt viabile și religiunea care este moartă, ci trebuie să zicem religiune în genere; acesta este obiectul cercetărilor noastre: religiunea în genere. Ideea aceasta pozitivistă și aproape, aș zice, pragmatistă, de alegere a faptului religios, nu-și are locul aci. O religiune este religiune propriu-zisă când adevărurile sale se verifică propriu-zis în practică. Deci, dacă o religiune trăiește, este pentru că adevărurile pe care ea le stabilește corespund unor anumite realităţi, adică împlinesc o necesitate în această realitate, în

realitatea sensibilă. Noi aducem în consideraţiunea faptului religios și a religiunii un criteriu străin, care este criteriul adevărului; adică, este o problemă valabilă în cunoaştere; adică, nu poate să fie o problemă valabilă dintr-odată și fundamental valabilă în religiune.

Nu vreau să spun că nu există o legătură între religiune și neadevăr, după cum nu vreau să spun că nu există un conţinut de adevăr în fiecare religiune. Dar aceasta este altceva. Orice religiune – și anume, cu cât religiunea corespunde unui grad mai înalt de cultură, cu atât aceasta se întâmplă mai mult – reprezintă un fel de a concepe lumea și încheie și prin speculaţiuni religioase, într-un aspect al universului și al realităţii. Aceasta este simplu.

Vasăzică, o religiune, în ultimă analiză, trebuie să ajungă*cine Weltanschauung,* o înţelegere a vieţii, o pătrundere a ei. Dar de aci până la a spune că religia are de-a face cu anumite adevăruri este foarte mult. O religiune poate să fie adevărată în alt sens; adică, o religiune poate să constituie o concepţiune, o înţelegere a vieţii întrucât este interpretare într-un fel oarecare a vieţii, valorificare într-un fel oarecare a vieţii.

Dar valorificarea aceasta a vieţii este posibilă pe două căi – și tocmai aceasta face deosebirea propriu-zisă dintre religie și metafizică: valorificarea pe cale raţională este metafizica, valorificarea pe altă cale decât cea raţională – și o să vedem în ce constă această cale – este religiunea. Metafizica și religiunea merg către același punct, către o valorificare, o interpretare a vieţii. Dar căile sunt altele, instrumentele sunt altele și momentele procesului sunt, pentru fiecare linie deosebită, altele. Deci, dacă momentele acestea ale adevărului fac parte din metafizică, ele nu fac parte din valorificarea religioasă. Adică, ni se va vorbi despre adevăr și într-un caz și în altul, dacă înţelegem prin adevăr altceva decât adevărul acesta gnoseologic; adică, dacă înţelegem, și într-un caz și în celălalt, starea de echilibru complet al individului în viaţa universului.

Dacă adevăr este poziţiunea în care spiritul și-a găsit centrul de gravitaţie în faţa existenţei, atunci fără îndoială este adevăr și în religie. Dar, cum de obicei adevăr înseamnă altceva, adevăr înseamnă propriu-zis corespondenţa realului cu idealul, pentru aceasta nu putem să spunem că criteriul fundamental pentru aprecierea valabilă sau nevalabilă a unui sistem religios sau a unei forme de viaţă religioasă ar fi adevărul.

Vom vedea în lecţiunea viitoare o altă încercare de clasificare a materialului religios și o să ne îndreptăm spre un punct de vedere pe care o să-l dezvoltăm mai detaliat.

[1 al ↑ Referire la cursul de filosofie a religiei ţinut în anul universitar 1923 – 1924, când s-a tratat tema Metafizică și religie.

II. Problematica filosofiei religiei

[28 februarie 1925]

1. Problema esenţei religiei. Experienţă religioasă
2. Convingere religioasă
3. Exprimarea convingerii religioase
4. Prozelitismul religios și «Iubește pe aproapele tău…» în viziunea din Apus
5. «Iubește pe aproapele tău…» în viziunea din Răsărit
6. Cele două metode de studiere a faptelor sufletești: cea psihologică și cea fenomenologică
7. Conţinutul de adevăr al religiei

Aţi văzut în lecţiunea trecută ce înţelegem în linii mari prin filosofia religiei. Aţi văzut cele două probleme fundamentale care se pun acestei discipline speciale: problema esenţei naturii religiunii și problema conţinutului de adevăr, a adevărului religios. Aţi văzut că, în legătură cu această din urmă problemă trebuie considerată eventualitatea unei interpretări a universului din punct de vedere religios și a unei confundări de ţeluri cu acelea ale metafizicei.

Spuneam însă, tot în prelegerea trecută, că filosofia religiei nu poate să însemne în niciun caz o filosofare asupra universului dintr-un punct de vedere religios, ci o cercetare filosofică asupra religiunii ca fapt religios întâmplat, ca fapt întâmplat.

Dar dacă, în adevăr, religia poate să ajungă la un fel de considerare generală și la un fel de interpretare a universului, pare că ar trebui să se confunde această preocupare a filosofiei religiei, tocmai ca o filosofare asupra universului, asupra universului din punct de vedere religios, adică tocmai ce spuneam ieri că nu poate să fie, pentru noi, filosofia religiei.

Prin urmare, lucrul acesta tocmai trebuie să-l lămurim. Lămurirea este simplă. Nu este nicio contrazicere între ceea ce spuneam la început și ceea ce afirmam la finele lecţiunii de ieri. Căci, în adevăr, noi constatăm că o viaţă religioasă ajunsă într-o treaptă anumită de cultură, și anume, pe o treaptă mai ridicată de cultură, vrând-nevrând ajunge și la o interpretare a universului. Aceasta înseamnă însă că, în cadrul religiunii, există un fel de metafizică religioasă. Dar aceasta nu înseamnă că, în cadrul filosofiei religiunii, noi trebuie să facem această interpretare religioasă a existenţei și a universului. Vasăzică, întru atât întrucât noi studiem conceptul de religiune și faptul acesta care se numește religie, o să ajungem să studiem și rădăcinile interpretative, și îndeletnicirea interpretativă a religiunii. Dar nu vom face noi înșine, în cadrul prelegerilor de filosofia religiei, nu vom avea să facem noi înșine o interpretare religioasă a universului.

1. Problema esenţei religiei. Experienţă religioasă

Acum, dacă revenim la cele două probleme fundamentale pe care vi le-am enunţat, anume problema esenţei religiei și a conţinutului de adevăr al religiunii, adică, cum am spus, probleme rezervate speculaţiunii și vieţii religioase, avem deja cele două grupe mari de probleme care trebuie să fie tratate într-un curs de filosofie a religiei.

Prima problemă, aceea a esenţei religiei, este, nu zic cea mai importantă, dar cea mai căutată, cea mai cercetată în zilele de faţă. Ea trebuie să surprindă în religie propriu-zis însăși acea funcţiune creatoare a religiunii, adică, cum am spune cu alte cuvinte, procesul interior religios.

Primul fapt care interesează în această ordine de idei este așa-numita experienţă religioasă, adică faptul religios, actul religios. Vasăzică, o considerare a vieţii religioase înăuntrul individului în momentul de viaţă religioasă. Prima problemă în cazul acesta este actul religios, adică poziţiunea specifică, structura specifică a conștiinţei omenești în momentul de viaţă religioasă.

Viaţa religioasă a constituit un domeniu aparte de fapte sufletești și, ca atare, are notele ei specifice. Ei bine, tocmai aceste note specifice, caracteristice, îmbinarea tocmai a acestor note specifice din conștiinţa umană în general formează așa-numita problemă a actului religios.

2. Convingere religioasă

Dar actul religios ca atare este mai degrabă un fel de determinare formală a funcţiunii sufletești în viaţa religioasă, este fără îndoială o activitate. Dar în ceea ce privește actul religios, analiza lui ca fapt religios, nu este decât activitate pură. Această activitate pură trebuie să fie distinctă de rezultatele activităţii. Deci, o a doua problemă ar trebui să fie constituită de așa-numita convingere religioasă. Convingerea religioasă este și ea un precipitat, este rezultatul unui proces chiar, este o cunoștinţă întrucât este o interpretare. Nu este o cunoștinţă, în înţelesul obișnuit al cuvântului, pentru că concluziunea la care ajunge nu este propriu-zis căpătată ca element obișnuit al gândirii în genere; este o cunoștinţă întrucât reprezintă un aspect al realităţii, întrucât intrăm noi cu cunoștinţa noastră în cunoștinţa realităţii. Dar nu este o cunoștinţă în înţelesul obișnuit al cuvântului, căci această stăpânire a realităţii, această participare a realităţii la noi înșine și confundarea noastră cu realitatea nu se fac cu ajutorul conceptului.

Că, la urma urmelor, rezultatul poziţiunii acesteia se exprimă într-un anumit fel: credinţa, aceasta este altă problemă. Deci, rezultatul actului religios și al vieţii religioase – care este prima problemă ce ne interesează pe noi aci – este convingerea religioasă. Convingere îi zic – și nu-i zic cunoștinţă – pentru motivele pe care le-aţi văzut; și îi mai zic convingere încă pentru un alt motiv: ca să deosebesc ceea ce este omenesc și, aș zice, aproape psihologic, în actul acesta religios. Căci cunoștinţele religioase nu au fundarea lor obiectivă; adică, nu este posibilitate de transmitere a lor obiectivă. Fundarea cunoștinţelor acestora de ordin religios este de natură strict omenească, subiectivă, adică umanistă. De aceea, zic convingere religioasă, iar nu cunoștinţă religioasă. Știţi că în vorbirea logică convingere înseamnă altceva, înseamnă transmiterea unui adevăr altcuiva. Aci, convingere noi numim altceva; și anume, numim rezultatele vieţii noastre religioase, întru atât întrucât aceste rezultate – sau acest rezultat – duc la o stăpânire a realităţii; nu o stăpânire în înţelesul obișnuit știinţific, dar la o contopire a realităţii în noi, la o participare a realităţii în noi.

Corelatul acestei convingeri religioase este credinţa. Vedeţi prin urmare numaidecât care este deosebirea dintre domeniul acesta de fapte și domeniul logic de fapte, propriu-zis. Nu sunt lucruri care se dovedesc, sunt lucruri care se trăiesc dintr-odată. Vasăzică, al doilea grup de probleme în cadrul esenţei religiunii, în cadrul vieţii religioase.

3. Exprimarea convingerii religioase

Dar, odată această convingere căpătată, ea are un mijloc să caute o cale de exprimare. Exprimarea convingerilor religioase este al treilea moment în viaţa religioasă și al treilea grup de probleme. Exprimarea aceasta poate să fie de mai multe feluri: una hotărâtă, voluntară, și alta involuntară. Exprimare voluntară, în sensul că anumite momente și într-o anumită structură sufletească, convingerile la care cineva ajunge devin centrul de forţă și centrul de activitate; adică, în momentul

în care eu am căpătat o convingere, simt necesitatea de a ieși cu această convingere din mine, de a inculca convingerea aceasta și altora. Este însă și un alt fel de exprimare, pornită din altă necesitate, în momentul în care eu am o convingere, atunci eu lucrez în conformitate cu această convingere, în primul caz, acţiunea ar avea un caracter tranzient, tranzitiv, de la mine trece la alţii, eu am necesitatea de a împărţi credinţa mea altora, în cazul acesta, al doilea, acţiunea mea nu mai are acest caracter tranzitiv; rămâne asupra mea însumi și modelează activitatea mea proprie, fără să am nevoie să știu ce spun alţii, ce fac alţii sau dacă nu ar fi bine să facă și alţii ceea ce fac eu. Ca să înţelegeţi lucrurile acestea, să vă dau un exemplu.

În constituţiunea noastră se spune: religia dominantă este religia creștină ortodoxă. Și, mai departe: libertatea cultului este absolut îngăduită. Se face însă o restricţiune: nu este admis prozelitismul; adică, nu este îngăduit, pe teritoriul ţării românești, niciun fel de activitate care ar avea de scop să întoarcă pe oameni de la credinţa ce o aveau, să-i câştige pentru o altă credinţă. Adică, sunt credinţe care umblă după prozelitism și sunt credinţe care nu umblă după prozelitism.

De fapt, această prevedere a constituţiunii este o apărare a ortodoxiei. De ce? Foarte simplu: fiindcă ortodoxia este o credinţă care nu umblă după prozeliţi, nu simte nevoia de a face pe toată lumea ortodoxă; este o credinţă care-și găsește raţiunea de a fi în fiecare dintre indivizi. Dar aceasta înseamnă că sunt alte religiuni, care nu-și găsesc această raţiune de a fi numai în potenţarea vieţii individuale respective, ci zic: trebuie să-i fericim și pe ceilalţi, să le dăm credinţa noastră!

4. Prozelitismul religios și «Iubește pe aproapele tău…» în viziunea din Apus

Evident, trebuie să recunoaştem că tendinţa de prozelitism nu este de natură strict religioasă; sau, în sfârșit, este de natură religioasă întru atât întrucât religiunea este de o anumită coloraţiune, adică o religiune

eminamente transcendentă, unde Dumnezeu stă cu totul deasupra oamenilor, unde nu se interesează propriu-zis decât de un singur proces: raportul de la individ la Dumnezeu; în momentul însă când intervin în această viaţă religioasă și alte elemente, îşi schimbă caracterul. De pildă, în religiunea creștină există un precept, care este următorul: „Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuţi”. Sunt o mulţime de cercetători, de comentatori care zic: acesta este fundamentul religiunii creștine; adică, grija de aproapele tău este prima grijă pe care trebuie să o ai tu, ca creștin. Să pui tot atâta interes pentru aproapele tău cât pui pentru tine însuţi – presupunând că pentru tine pui foarte mare interes.

De unde vine această grijă? Dacă îi scrutăm dedesubturile, nu avem decât două explicaţiuni: una, care nu este de ordin transcendentalist, în momentul, de pildă, când zic: „Universul și divinitatea se confundă”, eu sunt divinitate întru atât întrucât sunt univers; dar, în aceeași măsură este divinitate și semenul meu; atunci fără îndoială că între mine și el există o legătură anumită. Aceasta este originea imanentă a iubirii de aproape.

Mai există însă și alta, care nu este de origine religioasă, ci politică. Noi trăim în lumea aceasta, care, cum se știe, este o lume de durere; dar religiunea, zice cineva, are de scop tocmai ca să facă posibilă viaţa aceasta între oameni, pe pământ. A spus și Hristos, de pildă, o dată, că „împărăţia Mea nu este din lumea aceasta!” [2 al Dar – zice – cât trăim aci, să facem să trăim cât mai bine. Și atunci, zice: creștinismul este format din acele reguli care îmi ușurează viaţa aci. Găsim de pildă preceptul că iubirea de aproape este principiul care înlesnește convieţuirea oamenilor. Dacă noi ne vom iubi între noi, atunci toate lucrurile vor fi bune, atunci vom trăi mai ușor. Aceasta este, după cum spuneam, rădăcina politică a iubirii de aproape, adică rădăcina interpretării religiunii ca un mijloc de ușurare a vieţii, de aci înainte.

Evident, în cazul acesta religiunea face prozeliţi, și trebuie să facă: este de datoria mea să-l salvez pe acela

care stă lângă mine, deci este de datoria mea să-i imprim aproapelui meu principiile religioase care mă fericesc pe mine. Expresiunea convingerilor religioase îşi caută o manifestare în afară, asupra semenilor mei.

5. «Iubește pe aproapele tău...» în viziunea din Răsărit

Dar mai poate să fie încă o interpretare a preceptului „Iubește pe aproapele tău...”, și anume una negativă, în Răsărit, am mai spus și cu alt prilej, există o formă specială de viaţă religioasă, există o legătură de la om la Dumnezeu. Dar, pe când în Apus, de pildă, la catolicism, legătura aceasta de la om la Dumnezeu se face cu ajutorul bisericii și numai prin biserică, sau pe când la protestantism legătura aceasta se face în adevăr de la om la Dumnezeu – dar nu de la om în completul lui, ci de la spirit, de la un fel de centru absolut, de la spiritul omenesc la Dumnezeu –, în Răsărit omul care stă în faţa lui Dumnezeu are altă calitate: el este în adevăr om, trup și suflet. Conștiinţa trupului său, cu alte cuvinte, în forme religioase simbolice, conștiinţa păcatului întovărășește în fiecare moment pe om în legătura aceasta cu Dumnezeu; nu se poate niciodată omul scăpa de trup.

Evident că trupul este legătura sau, mai bine zis, coruperea spiritului pur care a fost odată dumnezeire, în toată metafizica greacă și cea creștină de mai târziu omul reprezintă o treaptă coruptă, pentru simplul motiv că este o transplantare a spiritului în trup, în materie, prin urmare o corupere a spiritului prin această materie.

În actul religios (despre lucrurile acestea o să vorbim mai mult mai târziu, deocamdată le spun pentru lămurirea problemei), în actul religios răsăritean există această specificitate: conștiinţa continuă a legăturii dintre trup și spirit, în om. Om înseamnă, deci, în Răsărit, trup și spirit – om, bineînţeles, în faţa lui Dumnezeu –, pe când om în faţa lui Dumnezeu la protestantism înseamnă pur și simplu spirit. Deci om înseamnă, în Răsărit, păcat dintr-odată.

Vasăzică, când zic „iubește pe aproapele tău ca pe tine însuţi” e probabil că noi, aci, în Răsărit, înţelegem

altceva; adică, nu înţelegem că noi ne iubim pe noi înșine, căci nici nu putem să ne iubim; noi nu suntem spirit, noi nu suntem ceea ce poate să fie lumea creată în noi, ci suntem spirit corupt, spirit și trup, noi reprezentăm o treaptă inferioară. Și astfel fiind, putem să ne iubim pe noi? Nu. Mântuirea stă la noi în evaziunea din noi înșine, din forma aceasta coruptă.

Dacă așa stau lucrurile, „iubește pe aproapele tău” nu mai are semnificaţia din Apus, nici cea panteistă, nici cea politică, pentru simplul motiv că premisa mea este: eu nu mă iubesc pe mine.

Dar, atunci, ce înseamnă să iubești pe aproapele tău? Să nu-l iubești? Nu! Înseamnă altceva: înseamnă pur și simplu că nu trebuie să-ţi dai ţie nicio importanţă deosebită.

Vasăzică, iubirea nu este o legătură pozitivă, nu este o normă de conducere în metafizica religioasă a Răsăritului, ci este pur și simplu o valorificare a ta în mijlocul celorlalţi. Și cum toţi suntem păcătoși, noi avem ceea ce numește Răsăritul o comunitate în păcat. Noi suntem fraţi prin păcat, nu pentru că suntem creaturile aceleiași divinităţi, ci prin coruperea spiritului prin unirea cu materia.

Vasăzică, în împrejurările acestea în care iubirea nu mai devine în Răsărit un fel de normă de conducere și nu reprezintă interesul meu pentru ceilalţi, ci puţinul meu interes pentru mine însumi, în împrejurările acestea religia nu mai capătă forţa explozivă; confratele meu, semenul meu, aproapele meu nu mai are nicio importanţă propriu-zis, cum nu o am nici eu. Și atunci, tot procesul religios se mărginește pur și simplu la individ și Dumnezeu, iar toată activitatea mea – activitatea condusă de convingerile mele religioase – nu-mi mai iese în afară, ci-mi modelează numai activitatea mea proprie, numai felul meu de a mă comporta. Care este felul meu de a mă comporta, aceasta este altă problemă, aceasta face parte din problemele terapeuticei religioase. Dar aceasta este ceea ce numeam eu, la început, deosebirea de exprimare a convingerii

religioase.

Vasăzică, există două feluri de exprimări: unul care duce la răspândirea convingerilor mele, și un altul, care duce la realizarea convingerilor mele. Această problemă este a treia care este în legătură cu studiul esenţei actului religios și a esenţei religiunii.

Dar act religios, experienţă religioasă, convingere religioasă, exprimare de convingere religioasă sunt, toate, probleme ce au de-a face cu spiritul omenesc, sunt propriu-zis probleme sufletești. Și atunci, filosofia religiunii este psihologia religiunii? Eu am încercat să lămuresc lucrurile acestea și anul trecut, astfel încât acum nu voi face decât să amintesc în treacăt punctul de plecare.

6. Cele două metode de studiere a faptelor sufletești: cea psihologică și cea fenomenologică

Există două feluri de a studia faptele sufletești: există o metodă strict psihologică. Această metodă strict psihologică se mărginește a studia pe individ în timp și loc precis, anumite fenomene și anumite procese. Există însă și o altă metodă: aceea de a lăsa, oarecum, să se sublimeze oarecum aceste procese, adică de a le scoate din timp și spaţiu, de a le cerceta în esenţa lor proprie, nu în realizarea lor imediată, de a lăsa, cu alte cuvinte, fenomenul empiric să se tipizeze. Ceea ce privesc eu de pildă în percepţiune nu este percepţiunea propriu-zisă, ci este fenomenul general al percepţiunii, este cam ceea ce numea Paul Natorp, acum vreo 20 de ani, psihologie raţională și este ceea ce numește astăzi, o întreagă categorie de oameni, metodă fenomenologică.

Vasăzică, dacă noi ne ocupăm cu procesul de desfășurare a vieţii religioase, nu implică faptul acesta numaidecât o metodă psihologică. Un filosof german de pildă, un cercetător, numește aceasta metodă un fel de valorificare psihologică. Termenul acesta nu l-am înţeles niciodată. Ceea ce numește *Wobbermin* valorificare psihologică este ceea ce cunoaştem noi îndeobște ca metodă fenomenologică, adică desprinderea fenomenelor din timp și spaţiu, studierea esenţei lor imuabile, am zice,

adică abstractizarea, sublimarea – cum ziceam adineaori –, și studierea acestui nou fenomen, care este desigur o creaţiune logică sau spirituală, fără existenţă reală, fără îndoială, dar care are faţă de procesul însuși cam aceeași valoare – nu chiar aceeași, dar „cam” – pe care o are conceptul faţă de anumit obiect.

Vasăzică, metoda care ar trebui s-o urmăm și o putem urma la această cercetare, prezentarea esenţei faptului religios, nu este în mod obligatoriu metoda psihologică, ci se recomandă metoda aceasta fenomenologică. Dacă am întrebuinţa cealaltă metodă – căci am putea-o întrebuinţa și pe aceea –, ea nu ne-ar da filosofia religiunii, ci psihologia vieţii religioase, care este cu totul altceva. Noi nu vrem să știm ce devine omul în actul religios, ci vrem să deducem, din ceea ce devine omul în actul religios, ce este religia însăși. Deci, la probleme diferite, metode diferite.

Disciplina religioasă este o disciplină filosofică; ea nu duce, însă, propriu-zis la filosofie a religiunei, ci la o psihologie a omului, adică la o completare a icoanei totale pe care o avem despre sufletul omenesc. După cum există o psihologie a intuiţiei artistice, a creaţiunii artistice, a marilor calculatori sau a jucătorilor de șah, există și o psihologie a vieţii religioase, care însă nu poate să ducă pe nicio cale și în niciun chip la studiul esenţei religiunii, ci duce la cunoaşterea omului și a omenescului. Pentru psihologie, religia este un mijloc; pentru filosofie, actul religios, din mijloc, devine scop.

7. Conţinutul de adevăr al religiei

În privinţa celei de-a doua mari grupe de probleme religioase, adică a conţinutului de adevăr al religiunii, am puţine lucruri de spus deocamdată. Actul religios este procesul de desfășurare a religiunii; conţinutul de adevăr al religiunii este rezultatul în mare al acestui proces. Ceea ce stabilim și cercetăm în prima parte, în cadrul problemei convingerii religioase, este stabilirea obiectului acestei convingeri, iar precipitatul, rezultatul acestor convingeri materiale, îl studiem în partea a doua. În acest cadru mare, noi trebuie să studiem în genere care sunt

problemele pe care și le pune religia, care sunt problemele pe care le soluţionează religia și cum sunt soluţionate aceste probleme.

Dinspre partea mea, adică urmând punctul de vedere pe care-l introduc aci – iar un lucru care poate să fie pus în discuţiune de alţii –, spun: deduc, în această cercetare de natură strict religioasă, care sunt elementele extrareligioase și determin anumite principii din viaţa religioasă și întrucât formele de viaţă religioasă sunt hotărâte, la rândul lor, de anumite fenomene istorice.

În lecţiunea de astăzi, aveţi deja, în mare, cadrul prelegerilor ce vor urma. Ceea ce voi spune mai departe nu vor fi decât amplificări care, însă, trebuie s-o spun de la început, nu vor fi egale în toate direcţiunile. Sunt pentru noi unele probleme de mai mare importanţă și altele de o importanţă secundară.

[2 al ↑ Ioan 18.36

III. Fenomenologia religiei. Experienţa religioasă

[6 martie 1925]

1. Conceptul de experienţă religioasă. Actul religios ca relaţie între individ și divinitate

2. Georg Simmel și postularea existenţei lui Dumnezeu

3. Credinţa, mântuirea și trăirea proprie în viziunea lui Luther

4. Determinarea imanentă a actului religios

După cât aţi înţeles din prelegerea trecută, pe care aș vrea s-o rezum, pentru ca să vă rămână bine, planul acesta al cursului de filosofie a religiei cuprinde două părţi bine distincte: o parte tratând probleme de fenomenologie a religiei, o altă parte tratând probleme nu chiar de logică, ci de metafizică religioasă; o primă parte raportându-se la conţinutul sufletesc al procesului spiritual pe care-l trăiește individul, om în genere, în preocupările acestea

religioase, o altă parte legându-se de-a dreptul cu problemele de interpretare a realităţilor pe care viaţa religioasă le pune la dispoziţia credinciosului. În cadrul celor dintâi probleme – acel grup mare de probleme – intră, după cum vă spuneam, în primul rând cercetarea actului religios sau așa-numita experienţă religioasă, ceea ce James numește experienţa religioasă, în al doilea rând studierea convingerii religioase și în al treilea rând, în sfârșit, problema expresiunii sau expresiunea vieţii religioase.

Anul trecut, în cursul de filosofie a religiei, n-am avut prilejul decât să schiţez problemele generale și să ating, din problemele ceva mai speciale, punctele mai importante. A repeta ceea ce am făcut anul trecut nu este recomandabil nici pentru dumneavoastră, nici pentru mine. Zic deci că vom da o importanţă mai mare unora din probleme și rămâne să vedem cât din materialul ce ne-am propus să facem anul acesta va fi realizat. Ţin să vă dau nu o unitate închisă, ci să vă înfăţișez problemele cât mai complet tratate și cât mai serios și conștiincios adâncite.

1. Conceptul de experienţă religioasă. Actul religios ca relaţie între individ și divinitate

În spiritul acestor consideraţiuni preliminare atacăm azi prima problemă din grupul anunţat, și anume, problema experienţei religioase.

Experienţa religioasă a omenirii este, cu alte cuvinte, pe înţelesul tuturor, viaţa pe care omenirea, individul – individul însă abstract, în genere oarecum – o duce în împrejurările acestea, în care are preocupări religioase. Studierea experienţei religioase este tocmai totalizarea observaţiilor pe care noi le facem asupra individului religios.

Ce este acest individ religios?

Ce este acest individ religios nu puteţi să-mi cereţi să vă spun de acum, pentru că acesta este scopul întregii serii de prelegeri, să studiem ce este religia și ce este viaţa religioasă în general.

Spuneam: admitem din capul locului că există o serie

de fapte care se consideră ca fapte religioase și există în anumiţi indivizi – o să vedem mai târziu câţi anume indivizi există – care au această viaţă specifică, pe care noi o numim viaţă religioasă. Experienţa religioasă este constituită de totalitatea actelor religioase, adică de totalitatea actelor în care un om este în legătură cu altceva propriu-zis decât el însuși, și anume, cu un caracter deosebit de caracterul realităţii sensibile, cu anumite caractere pe care noi le numim divine.

Esenţa care este de studiat în problema aceasta, a experienţei acesteia religioase, este însuși actul religios.

Pentru marea majoritate a cercetătorilor în domeniul filosofiei religioase, actul religios are un caracter eminamente imanent, adică este o stare de spirit, care se desfășoară înăuntrul omului cu prilejul unor anumite operaţiuni speciale ale omului, dar care nu au nevoie de un *terminus a quo* [3] al său de un *terminus ad quem* [3 b], care nu au tendinţa de a se exterioriza, de a ieși din om. Aceasta înseamnă caracter imanent al actului religios pe care-l preschimbă în general cercetătorii filosofiei religiei.

Cu toate acestea, știţi că nu există viaţă religioasă fără presupoziţia existenţei unei fiinţe căreia îi dăm caracterul de divinitate.

Dar, atunci, dacă în actul religios există două elemente, eu și Dumnezeu, și dacă actul religios nu este decât trăirea aceasta obiectivă, în afară de mine, a lui Dumnezeu, atunci cum se poate vorbi propriu-zis de un caracter fundamental, aș zice absolut, al actului religios? Pentru că, dacă în adevăr Dumnezeu este în afară de mine, și dacă actul religios se raportează, intenţionează, cum zice scolastica, se raportează la Dumnezeu, atunci evident că este un proces tranzitiv, că actul religios constituie în esenţa lui un act auditiv, de ieșire a individului din el însuși și raportarea acestui individ la ceva în afară de el însuși.

Vasăzică, deși toate încercările de teoretizare a religiunii și de filosofare asupra religiunii admit necesitatea să postuleze un Dumnezeu – de orice natură ar fi el –; cu toate acestea, există un criteriu imanent al

faptului religios. Și atunci, să analizăm și să vedem cam ce se întâmplă.

2. Georg Simmel și postularea existenţei lui Dumnezeu

Iată pe unul dintre cei mai de seamă reprezentanţi ai acestei teorii, pe Simmel, care a publicat, către sfârșitul vieţii lui, o broșură intitulată *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* [3 e], în care expune cam următoarea teorie:

Actul religios este un proces psihic cu raportare înspre absolut. El este un fel de prindere, un fel de cunoaştere, de trăire entuziastă a realităţii, adică un fel de cunoaştere și un fel de trăire care debordează marginile cunoștinţei raţionale și conștiinţei raţionale – de aceea îi zice el entuziastă.

Dar – zice el – în procesul acestei trăiri entuziaste a realităţii, momentul către care spiritul omenesc se îndreaptă nu este propriu-zis un moment de sine stătător, adică, curba pe care o urmează procesul acesta sufletesc pe care-l numim act religios, curba aceasta are o anumită formă, urmează vasăzică anumite căi care, la urma urmei trebuie să ducă la o închidere a curbei. Vasăzică, pleacă de la om și, plecând de la om, actul religios se întoarce tot la el. Adică, ţelul către care se îndreaptă spiritul omenesc în actul religios nu este propriu-zis în afară de el, ci este în el însuși, este, adică, un fel de reducere subiectivă, sau o reducere a religiozităţii în cadrul strict, bine închis al subiectivităţii individuale.

Trăim, vasăzică – spune Simmel –, în actul religios o cunoaştere a lui Dumnezeu.

Dar această cunoaştere a lui Dumnezeu nu este scop – foarte caracteristic –, nu este un scop, ci cunoaşterea lui Dumnezeu este un mijloc. Adică, prin postularea acestui Dumnezeu – ca să spunem lucrurilor pe numele lor adevărat, pe care Simmel nu vrea să-l întrebuinţeze –, prin postularea acestui Dumnezeu de către noi înșine, noi nu facem decât să întărim, să potenţăm viaţa pe care noi o numim religioasă.

Dar – zice el – obiectul acesta – creat de noi, zicem noi –, obiectul acesta care potenţează viaţa religioasă sau această prindere entuziastă a realităţii, obiectul acesta nu este necesarmente acel Dumnezeu. Sau, mai exact, ca să nu fim acuzaţi de cine știe ce interpretări nepermise, procesul religios, viaţa religioasă îşi are specificul [3 d] ei; adică, dacă în viaţa religioasă noi avem o prindere entuziastă a realităţii cu ajutorul conceptului de Dumnezeu sau cu ajutorul obiectului acesta, Dumnezeu, pe care noi îl punem în curba aceasta închisă a procesului, a procesului religios, există situaţiuni analoage în care obiectul acesta nu mai este Dumnezeu. De pildă, în loc de Dumnezeu putem să punem, ca obiect, patria; în loc de patrie putem să punem, ca obiect, umanitatea.

Deci, patriotismul, umanitarismul și viaţa religioasă sunt procese de aceeași esenţă – spunea Simmel –, în care procesul însuși este potenţat, întărit prin postularea și prin introducerea în cercul acesta al evoluţiunii procesului religios, prin introducerea unor obiecte eterogene. Vasăzică, Dumnezeu, patrie umanitate ş.a.m.d. sunt elemente ale procesului religios, dar nu scopuri ale evoluţiunii, ale schimbărilor, ale procesului vieţii religioase. Vasăzică, elemente, dar nu scopuri propriu-zise.

Prin urmare, în actul religios – zice Simmel – ne îndreptăm spre Dumnezeu, dar nu ne îndreptăm spre Dumnezeu ca să ne oprim în el, ca să ne confundăm cu el, ca să ne unim cu el, să-l trăim pur și simplu, ci ne îndreptăm spre Dumnezeu căci acest Dumnezeu, existent sau nu, dar absolut în orice caz în noi, întărește religiozitatea, viaţa noastră religioasă.

În cadrul acestor teorii sau al acestui fel de a vedea chestiunea, avem de-a face sau cu o raportare la Dumnezeu, vasăzică, cu ceea ce numeam noi adineauri un fel de obiectivare a procesului, și avem de-a face și cu o imanentizare, cu un caracter strict imanent al procesului acesta. Căci totul se întâmplă în om, prin om și pentru om. Dar nu este mai puţin adevărat că, pe curba aceasta pe care o descrie procesul acesta religios vine și obiectul

acesta eterogen care este Dumnezeu, sau poate să fie patria, sau poate să fie umanitatea.

Ce este în fond, însă, această întreagă teorie simmeliană? Eu am impresiunea că la baza acestei concepţiuni stau anumite prejudecăţi metafizice. Dacă putem face ceva proaspăt în filosofia religiei, este să ne scăpăm tocmai de toate prejudecăţile metafizice posibile.

Și atunci, dacă de la început trebuie să punem la îndoială puritatea de metodă a afirmaţiunilor lui Simmel, fiindcă imanentismul acestei credinţe sau afirmări că actul religios se petrece numai în individ, prin individ și pentru individ, este în ultimă analiză un fel de – dacă voiţi –, un fel de bergsonism: există propriu-zis o viaţă de sine stătătoare, de sine creatoare, și această viaţă îşi are evoluţiunea ei proprie care, în anumite momente ale procesului ei de desfășurare, creează și anumite forme care servesc tocmai ca să potenţeze această viaţă creatoare, cum ar fi în termeni bergsonieni, sau, în sfârșit, printr-un fel de simplificare, tot prin analogie. Viaţa este o forţă într-o continuă desfășurare. Conștiinţa este la un moment dat creaţiune a vieţii. Această creaţiune a vieţii spirituale în anumite împrejurări potenţează viaţa. Bergson spune că conștiinţa, și anume logica noastră, care este un instrument al conștiinţei, este un instrument propriu-zis al vieţii, că viaţa se ajută pe ea însăși creându-şi acest instrument și întrebuinţând acest instrument în sensul mai marei sau mai liberei și mai ușoarei ei dezvoltări. Cam același lucru este și în viaţa religioasă la Simmel. Viaţa religioasă este de sine creatoare, adică este o forţă în continuă dezvoltare, și viaţa aceasta religioasă creează, la un moment dat, anume realităţi, care nu sunt decât mijloace de potenţare a ei înseși. Acesta ar fi Dumnezeul lui Simmel.

Dar ceea ce nu înţeleg eu în tot acest proces este însă altceva: vasăzică, viaţa religioasă, actul religios presupune cu necesitate existenţa lui Dumnezeu. Ce înţelegem noi în genere prin Dumnezeu?

Nu există propriu-zis religie pe suprafaţa pământului

care să nu înţeleagă prin divinitate un absolut, adică ceva de sine stătător, născut prin sine însuși și având și scopul în sine însuși. Fie că este politeism, un politeism în care, printr-o arhitectonică oarecare, se cam eșalonează divinităţile, fie că este monoteism, panteism sau teism, fie că este deism, nu există religie în care divinitatea să nu fie considerată cu toate caracterele absolutului. Și atunci, ce înseamnă o divinitate care nu este scop al vieţii religioase, ci mijloc al acestei vieţi? Ar însemna că divinitatea însăși este însăși viaţa noastră religioasă, că actul religios este existent în sine și că-și are scopul în el însuși. De îndată ce Dumnezeu este motivul, elementul potenţator al procesului religios, înseamnă că principalul lucru absolut și necondiţionat este însuși actul religios și că actul acesta religios devine, în această teorie a lui Simmel, Dumnezeu. Dar vedeţi că asemenea lucru nu susţine nimeni și nici nu poate să susţină; este o contradicţie directă, pentru că nimeni nu poate să considere ca absolut ceea ce este imanent, condiţionat. Actul religios este, în primul rând, condiţionat de existenţa omului, de existenţa spiritului uman încarnat, adică realizat în forma aceasta pe care o vedem noi, pe care o căpătăm noi în experienţa sensibilă.

Vasăzică, actul religios însuși nu poate să fie considerat ca un absolut, și, totuși, Simmel relativizează pe Dumnezeu în raport cu actul religios. Vasăzică, teoria aceasta care introduce pe Dumnezeu, adică elementul obiectiv din actul religios, în însuși sânul actului religios și condiţionează acest element obiectiv prin însăși existenţa actului religios, nu se ţine în picioare. Pentru a înţelege acest lucru mai bine, vă dau un exemplu. Aţi auzit de diferite interpretări care se dau iubirii. Sunt unele teorii care spun că noi, în procesul de iubire, în actul de iubire, ne iubim pe noi înșine cu un anumit prilej, că adică în acest proces de iubire, care presupune materialmente doi termeni, al doilea termen nu este decât o ocaziune pentru noi de realizare a vieţii noastre proprii; că, adică, dacă eu iubesc pe A, nu-l iubesc pe A pentru el, ci-l iubesc pe A pentru mine, adică mă iubesc pe mine în A. Aceasta este o

analogie foarte apropiată de teoria lui Simmel. Eu nu înţeleg: dacă A iubește pe B, înseamnă pur și simplu că iubește pe B, sau atunci nu ne mai înţelegem. Atunci ar trebui să întrebuinţăm limbajul celălalt, care zice: A iubește pe A în B. Se poate și cazul acesta, dar cazul acesta în medicina mentală, în medicina aceasta sufletească se cheamă caz de auto-erotică, caz trecut în mitologie sub forma mitului lui Narcis. Vasăzică, se poate să existe și cazul acesta, însă este un caz absolut întâmplător și nu este normal.

Vasăzică, A iubește pe B înseamnă pur și simplu: A iubește pe B, nu înseamnă A se iubește pe el însuși în B.

Tot astfel în actul religios. Un religios care crede în Dumnezeu crede pur și simplu în Dumnezeu, nu crede în el însuși, cu ajutorul lui Dumnezeu. Dacă reducem toată teoria simmeliană la scheletul ei propriu, vedeţi că chestiunea e foarte simplă, este un fel de demonstrare a absurdului unei teorii prin simplificarea ei. Adaug că această teorie strict imanentistă a actului religios nu este numai la Simmel. La Simmel, istoricește ea ar putea să aibă o explicaţiei și prin faptul tradiţiunii spirituale a lui Simmel însuși, care tradiţiune spirituală este evident iudaică; și știţi că există un anumit panteism iudaic, Cabala, a cărei fundamentală afirmaţiune este: omul îşi este suficient sie însuși pentru a se mântui. Vasăzică, omul n-are nevoie de niciun Dumnezeu pentru ca să se mântuiască.

Vasăzică, în cadrul acestor teorii, care sunt de cel mai mare interes, cunoaşterea lor este de cel mai mare interes pentru înţelegerea evoluţiei religioase și spirituale a Europei de Apus, în cadrul acestor teorii punctul de plecare al lui Simmel este perfect acceptabil, dar în cadrul acestor teorii, nu în cadrul logic, nici în cadrul realităţii.

3. Credinţa, mântuirea și trăirea proprie în viziunea lui Luther

Dar nu numai Simmel susţine un asemenea punct de vedere; protestantismul însuși nu este deloc deosebit, și o să vă spun imediat de ce. Luther a emis un fel de dogmă.

După dogma aceasta, siguranţa credinţei și siguranţa mântuirii preced oarecum în procesul religios adevărata credinţă și adevărata mântuire. Și siguranţă este, în materie de religiune, act sufletesc, trăire proprie; adică, în materie de religie, este conţinut obiectiv existenţa în afară de mine.

Dacă Luther pune problema siguranţei credinţei și a mântuirii – el zice *Glaubensgewissheit* și *Himmelswahrheit* –, atunci el condiţionează realitatea obiectivă religioasă de realitatea subiectivă. Pentru că, în cazul acesta, eu trebuie să am mai întâi siguranţa psihologică a faptului, de pildă, că Iisus Hristos s-a jertfit pentru omenire și pe urmă să admit siguranţa obiectivă, adică adevărul obiectiv al jertfirei lui Hristos pentru omenire. Este o varietate de proces stranie chiar pentru gândirea obișnuită, în afară de gândirea religioasă. Adevărul se fundează în conștiinţa noastră printr-un fel de existenţă obiectivă. La Luther, însă, adevărul, această existenţă obiectivă, este condiţionată de ce? De un proces psihic anterior. Deci numai în momentul când eu voi crede, voi avea siguranţa credinţei mele. Deci, când vei crede că Iisus Hristos s-a jertfit pentru omenire, numai atunci va fi adevărat că Iisus Hristos s-a jertfit, pe când, normal, toată lumea spune: Iisus Hristos s-a jertfit pentru omenire; credeţi, sau nu credeţi.

Dar fundarea acestei credinţe noi o aflăm pe două căi: o fundare religioasă, credinţa, și o fundare pozitivistă, istoria. Nu am destule dovezi materiale ca să cred că Iisus Hristos s-a jertfit pentru omenire, deci nu cred. La Luther procesul este intervertit. El zice: în momentul în care eu voi crede că Hristos s-a jertfit pentru omenire, numai atunci va fi adevărat, adică numai atunci se va fi întâmplat jertfa lui Iisus Hristos pentru omenire. Este aproape de neînţeles, trăim într-o atmosferă stranie a realităţii, prin ce? Prin credinţa mea în acea realitate. Realitatea, o crezi sau nu, ești convins de ea sau nu, pur și simplu. Dar să zici că această realitate nu există decât în măsura în care eu cred și nu există decât din momentul în care am început să

o cred, este o absurditate care egalează pur și simplu idealismul absolut [3 el în materie de teorie a cunoaşterii, în care se spune că numai în sau din momentul în care am ideea unui lucru, există acel lucru, prin urmare, că cunoștinţa mea este creatoare a realităţii înseși. Ei bine, în același fel vedem creându-se aci realitatea religioasă, adevărul religios – ceea ce este iarăși o intervertire a termenilor și ceea ce este, cum vedeţi, subiectivism pur și simplu, condiţionare a procesului religios, sau nu a procesului religios, a adevărurilor religiunii, este afirmare cu toate acestea a religiunii. Prin ce? Prin individul care trăiește actul religios.

4. Determinarea imanentă a actului religios

Vasăzică, vedeţi care este cheia poziţiei care spune: există un act religios, dar actul acesta religios are un caracter pur imanent.

În contra acestei atitudini noi zicem pur și simplu: nu poate să aibă un caracter imanent. Ne opunem și pe baza experienţei religioase în genere, și pe baza bunului simţ, a experienţei noastre sensibile; adică nu putem condiţiona o realitate întru atât întrucât există sau nu există în afară de noi înșine; în noi înșine, viaţa noastră interioară, cunoștinţa noastră în alte domenii este condiţionată de existenţa obiectivă a acestora.

Vasăzică, în procesul religios, după această metodă, trebuie să ajungem la concluziunea că dacă există în adevăr un proces religios și dacă acest proces presupune în adevăr doi termeni, adică individul care trăiește actul religios și divinitatea care este în afară, dacă există vasăzică acest al doilea termen, este de natură obiectivă. Vasăzică, există și o determinare obiectivă a actului religios; și anume, determinarea obiectivă a actului religios constă în afirmarea aceasta precisă că orice act religios are doi termeni: unul subiectiv, omenesc, altul în afară de om, transcendent omului, care este însăși divinitatea.

Dar divinitatea nu este mijlocul pentru viaţa noastră sufletească religioasă, ci divinitatea este scop, adică punct

către care se îndreaptă, se orientează viaţa noastră religioasă și în a cărei ajungere sfârșește această viaţă. Dar înseamnă propriu-zis că determinarea aceasta obiectivă a actului religios face inutilă determinarea imanentă a lui? Evident că nu. Nu, pentru că, deocamdată, ce am făcut? Am stabilit cei doi poli ai actului religios. Ne rămâne, însă – în teoria aceasta a actului religios –, să constatăm, să cercetăm ce sunt acești doi poli; unul dintre ei, divinitatea, întrucât constituie miezul concepţiunii pe care noi, cu ajutorul religiunii, ne-o facem despre existenţă, nu poate să fie tratată în prima grupă mare de probleme. Ea intră în așa-numita metafizică a actului religios care este în adevăr imanent.

Vasăzică, după ce am stabilit către ce se îndreaptă acest proces, trebuie să cercetăm acum în ce constă propriu-zis acest proces – cercetarea imanentă, după cum vă spuneam. Și determinarea imanentă a actului religios, și determinarea actului religios în ceea ce are el imanent, cum vă spuneam și în prelegerea trecută, poate să alunece foarte ușor în psihologie. Adică, noi nu vom face decât psihologie dacă vom dovedi că omenirea trăiește în adevăr actul religios. Chiar dacă am dovedi că de facto toţi oamenii trăiesc actul religios, încă nu ieșim afară din aceste fapte. Ca să ieșim din această categorie de fapte care nu pot să ne intereseze aci pentru motivele arătate, trebuie să dovedim altceva; anume, că actul religios face parte constructivă din structura generală a omului. Căci dacă nu arătăm lucrul acesta, că anume actul religios este constituent în om, atunci evident că vom avea de-a face totdeauna cu contingenţe. Dovedim că în adevăr toţi oamenii au viaţă religioasă; dar cu aceasta nu am dovedit că toţi oamenii, necesarmente, trebuie să aibă viaţă religioasă; se poate ca mâine-poimâine să se ivească un om care să nu aibă viaţă religioasă. Cu aceasta fac o afirmare care nu înseamnă nici mai mult nici mai puţin decât că, necesarmente, orice om are viaţă religioasă, care s-ar părea că vine în contradicţie cu o anumită atitudine a mea din alţi ani, care spunea cam așa: „Doamne! Cutare

proces, ori îl ai, ori nu-l ai. Dacă nu-l ai, nu poţi să ajungi la nimic!”

Veţi vedea, în desfășurarea temei acesteia, că contradicţie nu există între punctul acela de vedere și afirmaţiunea aceasta, care este de natură sistematică și generală.

[3 a] ↑ Punct de plecare (lat.)

[3 b] ↑ Punct de destinaţie (lat.)

[3 c] ↑ Georg Simmel, Lebensanschauung: vier metaphysische Kapitel. München und Leipzig, Duncker & Humblot, 1918, 245 p. Georg Simmel (n. 1858, Berlin – m. 1918, Strasbourg). Lucrări: Einleitung in die Moralwissenschaft (2 vol., 1892 – 1893), Philosophie des Geldes (1900), Soziologie (1908), Grundfragen der Soziologie (1917).

[3 d] ↑ Nu știm dacă la dactilografiere s-a pierdut doar un cuvânt (specificul?) sau chiar un rând întreg.

[3 e] ↑ „Idealism absolut” în sensul idealismului subiectiv al lui George Berkeley (*esse ist percipi*, a fi înseamnă a fi cunoscut), iar nu în sensul hegelian.

IV. Actul religios

[7 martie 1925]

1. Perspectiva filosofiei religiei și cea psihologică
2. Actul religios – constituent al conștiinţei
3. Actul religios ca act noetic
4. Căi pentru constituirea fenomenologiei religiei
5. Partea suspectă a cursului

Pentru motive pe care o să le înţelegeţi mai târziu, nu am insistat ceva mai mult asupra afirmaţiei că este imposibilă o determinare numai imanentă, subiectivă a actului religios. Am arătat, precum aţi văzut, că actul acesta religios nu poate să fie conceput, nu poate să fie înţeles de noi și nici nu poate să existe în el însuși, dacă se face abstracţiune de un obiect asupra căruia actul religios se raportează și dacă anume nu se consideră acest obiect

ca existenţă reală. Am recunoscut însă, către sfârșitul prelegerii, că numai o determinare obiectivă a actului religios, și anume că numai elementele obiective nu sunt suficiente pentru precizarea întru înţelegerea structurală a actului religios. Spuneam că, fără îndoială, punctul de greutate al cercetărilor acestora trebuie să cadă pe latura imanentă a acestui proces, în același timp, însă, făceam deosebirea, sau stabileam cel puţin în intenţie, că nu trebuie să se confunde această cercetare, această latură imanentă a actului religios cu o cercetare propriu-zis psihologică.

1. Perspectiva filosofiei religiei și cea psihologică

Problema aceasta este una dintre cele mai însemnate în filosofia religiei, pentru că rezolvarea ei îndreptăţește sau, în sfârșit, condiţionează însăși posibilitatea de existenţă și posibilitatea de constituire a disciplinei acesteia asupra filosofiei religiei

În adevăr, spuneam altă dată că dacă actul religios nu este decât un act psihologic oarecare, atunci evident că filosofia religiei, cel puţin în acest capitol, devine o psihologie religioasă; sau, cum am spune cu alte cuvinte, o psihologie, o cercetare a sufletului omenesc în momentul de viaţă religioasă a acestui suflet, dar o cercetare făcută în același cadru și pe același plan cu cealaltă cercetare de psihologie obișnuită.

Sunt foarte multe lucrări în materie de filosofie a religiei care procedează așa; sunt, adică, cercetări care stabilesc anumite facultăţi ale sufletului omenesc.

Dumneavoastră știţi că această problemă a facultăţii sufletului omenesc a fost ieșită din modă în veacul al XIX-lea. Orice psiholog care voia să fie modern și știinţific, de câte ori auzea cuvântul „facultate” zâmbea cu milă. „Facultăţi” sau „psihologie a facultăţilor sufletului omenesc” erau de un medievalism așa de înjositor, încât orice om binecrescut trebuia să se întoarcă cu scârbă. Se pare încă că, de la începutul veacului al XX-lea, a început să se vorbească în psihologie iarăși de facultăţi, care, însă, de data aceasta, înseamnă grupe de funcţiuni sufletești

(digresiunea aceasta poate să vă intereseze și în legătură cu alte studii); grupe de funcţiuni sufletești în înţelesul că psihologia experimentală sau psihologia știinţifică, care încercase să reducă viaţa sufletească la un proces de analiză a elementelor psihice, această psihologie nu a izbutit să explice anumite fapte sufletești de un ordin ceva mai complicat; adică, în psihologie complicat nu se reduce la simplu, ci complicatul are o formă structurală de sine stătătoare. Vasăzică, psihologia mult mai rafinată a veacului al XX-lea a ajuns la concluziunea că faptele sufletești nu se reduc pur și simplu la fapte elementare sufletești, dar că sunt unităţi de sine stătătoare, care trebuie considerate și studiate în ele însele.

Vasăzică, odată cu introducerea, sau cu reintroducerea „facultăţilor" în domeniul psihologiei, unii dintre cercetătorii acestui domeniu al filosofiei religiei au crezut că pot descoperi, în afară de facultatea noastră de a judeca, în afară de facultatea noastră de a gândi, de a simţi, de a cunoaşte eţetera, au crezut că pot descoperi și altă facultate, anume facultatea aceasta religioasă, de a trăi un obiect în afară de noi, într-un plan oarecare de cunoaştere – obiect care se cheamă Dumnezeu. O facultate, deci, între celelalte facultăţi, pe același plan de realităţi, în cadrul vieţii cunoștinţelor obiective.

Punctul acesta de vedere ar fi poate îndreptăţit la prima vedere, dacă nu am constata că, totuși, actul religios și viaţa religioasă trebuie să fie propriu-zis altceva decât o facultate sau rezumatul unei facultăţi a vieţii noastre sufletești în genere; și anume, noi avem o facultate de a gândi, o facultate de a simţi, o facultate de valorificare a lucrurilor bune sau rele eţetera; dar, alături de toate aceste facultăţi care, în totalitatea lor, formează un organism, o unitate care ar fi unitatea de cunoaştere a sufletului nostru, în această unitate nu putem să introducem propriu-zis și actul religios și viaţa religioasă, pentru un motiv foarte simplu. Există o facultate de a cunoaşte, dar există și o facultate a noastră religioasă de a cunoaşte. Vasăzică, cunoaştem, și cunoaştem sub raportul

religiunii; simţim, și simţim sub raportul religiunii; valorificăm în domeniul cunoștinţei, dar valorificăm și din punct de vedere religios; și, ceva mai mult, trăim, avem o anume activitate în viaţă și avem o activitate specifică, regulată după principii luate tot din domeniul religios. Vasăzică, actul religios, în cazul acesta, nu mai este pur și simplu, nu se mai poate încadra pur și simplu în celelalte facultăţi ale sufletului omenesc, ci formează oarecum o lume aparte, a sa proprie. Ei bine, tocmai această lume proprie, constituită de totalitatea actului religios este problema pe care trebuie s-o considerăm, încercarea noastră trebuie să meargă în primul rând spre stabilirea acestei afirmări precise: dacă credem că se poate constitui o disciplină a filosofiei religiei, atunci trebuie să-i găsim domeniul aparte în care ea lucrează, în care există. Deci, aceasta este problema centrală, fundamentală.

Vă făgăduisem să vă fac o expunere, ceva mai amănunţită, a câtorva dintre problemele filosofiei religiei – câte se vor putea face –, între altele și pentru motivul că aș dori ca în faţa dumneavoastră să se perinde problemele așa cum ele au luat naștere din necesitatea constituirii într-un corp de doctrină. Vasăzică, ceea ce ne interesează aci, în afară de precizările sistematice, teoretice, este și drumul pe care-l urmăm pentru ca să ajungem la diferitele adevăruri și să expunem cu suficienţă fundarea diferitelor adevăruri. Vasăzică, din acest punct de vedere și păstrând acest punct de plecare, vreau să fac astăzi un fel de analiză a drumului pe care avem să-l urmăm.

2. Actul religios – constituent al conștiinţei

Problema care ni se pune am precizat-o adineauri: anume, să stabilim dacă există ceva specific religios și ce anume există ca specific religios, întrucât este îndreptăţită existenţa unei filosofii a religiunii alături de psihologie; care sunt factorii care, adunaţi la un loc, constituie un domeniu aparte, care nu poate să fie tratat decât într-un anumit cadru și cu anumită metodă, care diferă de cadrul psihologiei, și metoda psihologică propriu-zisă. Aceasta este problema.

În primul rând, trebuie să stabilim că nu avem de-a face cu anumite fapte sporadice, ceea ce se întâmplă o dată să nu se mai întâmple a doua oară, ceea ce a încetat într-un anumit moment. Dar în sine, în afară de orice consideraţiuni, în timp și spaţiu, aceasta nu poate să constituie propriu-zis material pentru o disciplină aparte.

Indicam în lecţiunea trecută și repet și astăzi: pentru ca disciplina aceasta a filosofiei religiei că se poate constitui, noi trebuie să dovedim că actul religios, adică esenţa însăși a vieţii religioase, actul acesta este constituit conștiinţei umane în genere. Vasăzică, un punct pe care trebuie să-l dovedim este că actul religios este constitutiv conștiinţei umane.

Acesta poate să fie un procedeu necesar, dar nu este încă suficient. Ce înseamnă constitutiv conștiinţei umane în general? Sunt și alte acte, tot așa de constitutive; de pildă, actul de gândire. Dacă actul religios este constitutiv, aceasta înseamnă că el există propriu-zis și mai înseamnă că el nu se poate să nu existe, că un prim material îl avem, există în viaţa noastră. Aceasta nu înseamnă însă că el este determinat și determinarea lui reclamă nevoia de a fi tratat într-un domeniu aparte. Vasăzică, faptul constituirii conștiinţei umane, a actului religios este o condiţiune necesară, dar nu este o condiţiune suficientă. Ceea ce trebuie să facem imediat după aceasta este să căutăm, să urmărim și să găsim ceva care să deosebească acest act religios constitutiv al conștiinţei umane de alte acte, și ele constitutive ale conștiinţei umane, dar care sunt tratate în psihologie. Vasăzică, trebuie să căutăm o anumită calitate a conștiinţei umane, care să nu fie împlinită decât tocmai de acest act religios. Și atunci, ne gândim la ce este actul religios în el însuși; ne gândim, de pildă, la faptul pe care-l indicam de asemenea, că actul acesta religios păstrează toate caracterele actului – se știe din psihologie ce este un act, spre deosebire de un fapt – în general, adică are și caracterul intenţional, se raportează la ceva din afară, dar constatăm că acest act are nevoie de un obiect în afară, în afară de el, care obiect este absolut.

De unde, atunci, necesitatea actului religios? Din faptul că conștiinţa umană, care i se opune sau care se opune obiectului absolut din afară, este finită. Prin urmare, spre deosebire de celelalte acte sufletești, actul religios este actul unei conștiinţe finite. Din caracterul finit al fiinţei rezultă actul religios. Pe când un act de conștiinţă oarecare, actul de gândire pur și simplu, nu presupune finitatea, mărginirea conștiinţei umane, actul religios presupune această finitate, prin opoziţiunea conștiinţei la obiectul din afară care este absolut. Obiectele din afară, în celelalte acte intenţionale, nu sunt absolute, nici în valorificarea estetică, nici în cea morală, obiectele nu au un caracter absolut. Numai în actul religios obiectul asupra căruia intenţionează acest act, la care se raportează intenţional actul religios, singur obiectul acesta este absolut. Deci, din necesitatea conștiinţei umane finite rezultă actul religios.

Prin urmare, începem să creăm un fel de specificitate a acestui act.

Dar, în legătură cu aceasta, actul, și într-un caz și-n altul, am spus, are ceva mai mult: acte care au un caracter tranzient, adică ies din însuși individ și se îndestulează, se realizează prin prinderea, prin stăpânirea a ceva din afară de conștiinţa umană; aceasta înseamnă că actul acesta religios seamănă oarecum cu ceea ce numim noi, în psihologia obișnuită, dorinţă și necesitate. Într-o dorinţă noi vedem iarăși un act sufletesc a cărui realizare nu se întâmplă decât prin stăpânirea, într-un fel sau altul – stăpânire nu înseamnă numaidecât stăpânire fizică –, a obiectului care este ţel, care este intenţionat, la care se raportează intenţional actul nostru.

Dar, spuneam adineauri, Dumnezeu, în actul religios, este absolut, și spuneam, actul religios se definește prin aceea că conștiinţa religioasă este o conștiinţă finită – prima determinare sub raportul conștiinţei.

A doua determinare urmează imediat după aceasta, și anume, este în legătură cu obiectul. Obiectul este esenţialmente deosebit de toate celelalte obiecte, de toate

celelalte ţeluri ale actelor sufletești. Eu nu soluţionez nimic, indic deocamdată numai calea pe care o s-o urmăm, lucrurile acestea o să le tratăm deosebit.

În fine, a treia, care sunt deosebirile determinate de obiectul către care tinde actul sufletesc. Vasăzică, deosebirea esenţială a conștiinţei religioase de conștiinţele celelalte, deosebiri esenţiale ale obiectului care îndestulează actul religios de obiectele celelalte.

Cum se întâmplă faptele în actele obișnuite, în viaţa sufletească obișnuită? Există o înlănţuire, aș zice cauzală, un fel de cauzalitate între actele sufletești; toate se înseriază într-o anumită ordine, care ordine e stăpânită de anumite legi – legi care se pot studia cu mijloacele noastre de cunoaştere obișnuită. Vasăzică, în domeniul acesta al faptelor sufletești obișnuite există cauzalitatea aceasta pe care noi o numim cauzalitate psihică, în domeniul celălalt, nu se pot explica propriu-zis faptele numai prin această cauzalitate psihică; iar pe de altă parte, este ciudat că nu se pot explica nici printr-un fel de teleologie. Adică, faptul religios este el născut dintr-o necesitate propriu-zisă a vieţii noastre? Dacă ar fi născut dintr-o necesitate a vieţii noastre, atunci ar fi foarte simplu: ar fi o explicare mecanică, de ordin cauzal, o explicare teleologică. Faptul cutare se întâmplă în scopul cutare.

Eu cred că se poate dovedi, în legătură cu ceea ce spun, că faptul religios nu rezultă din necesităţile noastre biologice – punct foarte important, a cărui dezvoltare o să ne arate o mulţime de secrete ale vieţii religioase –; faptul acesta religios are – cum aș spune – un fel de legiferare proprie, care legiferare proprie provine din aceea că el constituie un alt plan de realitate, se mișcă în alt plan de realitate, în realitatea vieţii. Nu știu dacă este clar ceea ce spun. Eu plec de la un fapt, anume că, de câte ori încercăm să ne explicăm fapte de viaţă religioasă, fără ieșiri din cadrul obișnuit al vieţii, simţim numaidecât un fel de repulsiune, zicem, e absurd, nu poate să existe așa ceva! Mi-aduc aminte de adagiul *credo quia absurdum* [4 al, este culmea absurdităţii. Cred un lucru, pentru că este absurd,

cu toate că este absurd. Este de neconceput o asemenea afirmaţie și totuși există. Cum se explică? Ar fi foarte simplu să spunem: omul care a făcut această afirmaţie nu e în toate minţile. Nu este așa. Aceasta nu reprezintă propriu-zis o afirmaţie, o afirmare a unei credinţe, ci este o întreagă mentalitate. Și atunci, emitem ipoteza: este probabil că există un alt plan de realitate, în care legile obișnuite ale vieţii noastre sufletești, adică așa-numita cauzalitate psihică nu mai este valabilă, legile acestea nu mai sunt valabile.

Vasăzică, nu numai că conștiinţa religioasă este separată, este altfel decât cea obișnuită, nu numai că obiectul din afară este aci altfel decât celelalte obiecte obișnuite din afară, la celelalte acte sufletești, dar înșirarea actelor acestora sufletești constituie, prin ea însăși și în totalitatea ei, un domeniu separat, aparte, cu o altă legiferare, proprie.

3. Actul religios ca act noetic

Încă o cale pe care o indic eu, pe care se poate constitui acest domeniu de sine stătător al faptului religios și, în sfârșit, ultima, pleacă tot de la act în genere, dar constată că actul religios face parte dintr-o anumită categorie de acte. El nu este propriu-zis un act psihologic, ci un act noetic. Știţi ce sunt actele noetice: actele sufletești ce constituie grupa actelor valabile în logică, sau grupa actelor valabile în estetică, sau grupa actelor valabile în morală – toate constituie așa-numitele acte noetice. Vasăzică, și viaţa religioasă este tot un act noetic. Și atunci, nu cumva este el de aceeași natură cu celelalte acte noetice și nu cumva actul acesta religios noetic rezultă din combinaţiunea diferitelor acte noetice sufletești? Și dacă nu rezultă din aceasta, dacă nu este un rezultat al îmbinării acestor diferite acte sufletești, atunci ce este el?

4. Căi pentru constituirea fenomenologiei religiei

Dacă rezumăm în ce constă sau la ce se reduc punctele acestea înfăţișate dumneavoastră și care, fiecare, reprezintă drumuri de urmat în căutarea adevărului pe

care voim să-l stabilim aci, o să vedeţi că, pentru ca să ajungem la constituirea acestei discipline a fenomenologiei religiunii, cum îi spuneam în lecţiunea trecută, întrebuinţăm trei căi deosebite, și anume (ordinea lor este indiferentă)

Întâi vrem să stabilim dacă în adevăr actul sufletesc este constitutiv conștiinţei umane în genere, adică dacă actul acesta sufletesc religios este trăit de universalitatea omenirii, și anume trăit cu necesitate; în al doilea rând, trebuie să vedem dacă actul acesta sufletesc este de sine stătător, formând un grup aparte, și dacă el se deosebește suficient de toate celelalte acte sufletești, așa de suficient încât el să îndreptăţească constituirea unei știinţe aparte; al treilea, dacă în cadrul acestui domeniu aparte există o legiferare, există legi speciale și caracteristice.

Deci, pentru studierea actului religios și în același timp – vedeţi că lucrurile acestea merg toate paralel – pentru constituirea fenomenologiei religioase, trei sunt problemele fundamentale: universalitatea actului sufletesc, specificitatea actului sufletesc și specificitatea legiferării sau a legilor actului sufletesc. Acestea vor forma obiectul următoarelor trei lecţiuni.

5. Partea suspectă a cursului

Dacă vom ajunge să constituim pe această cale o filosofie sau o fenomenologie a religiunii, vă daţi seama imediat că ea va avea două calităţi sau două caractere: va indica propriu-zis, va fi cheia pentru ceea ce este în adevăr constitutiv în viaţa religioasă a omenirii, dar în același timp va fi cheia unei norme de măsurătoare pentru ceea ce este propriu-zis viaţa religioasă și ceea ce nu este viaţa religioasă. Fenomenele religioase sunt foarte variate în ele însele și într-un fenomen de viaţă religioasă se amestecă de multe ori o mulţime de elemente. Dar prin expresiunea aceasta, pe care încercăm să o dăm nu numai actului religios, dar și actelor psihice obișnuite, vom avea un fel de normă, de măsură, ca să știm întotdeauna ce este religiozitate pură și ce nu este. Aci începe însă partea suspectă a întregului curs. De aceea, vreau să vă atrag

atenţia de la început. Dacă noi, la cercetările care vor urma, vom avea în vedere numai anumite acte religioase, adică acte religioase care trăiesc în cadrul unei anumite concepţiuni religioase, atunci evident că criteriile de apreciere pe care le vom scoate vor fi valabile numai pentru acea religiune; dacă însă metoda noastră va fi îndeajuns de obiectivă, atunci rezultatele la care vom ajunge ne vor da dreptul să spunem: această religie este adevărul pur, lipsită de orice elemente extrareligioase; cealaltă religie nu este pură, deoarece nu este lipsită de orice elemente extrareligioase.

Adică – și aceasta este foarte important de reţinut –, mergem spre constituirea unei fenomenologii a religiunii, care în același timp ne va da dreptul să judecăm toate formele de viaţă religioasă existente sub raportul purităţii religiozităţii lor. Aceasta înseamnă, însă, că desfășurarea de mai târziu a întregii teorii poate să aibă și un caracter polemic cu diferite religii existente azi.

[4 al ↑ „Cred pentru că e absurd” (lat).

V. Structura actului religios

[13 martie 1925]

1. Unitatea organică a celor doi termeni ai vieţii religioase: subiect și obiect, om și divinitate

2. Natura absolută a divinităţii

3. Îndreptarea subiectului către divinitate, coborârea divinităţii spre om

4. Revelaţia ca bază a religiozităţii și parte constitutivă a actului religios

5. Religiune naturală și metafizică

6. Religiune adevărată și religiune falsă

Aţi văzut în lecţiunea trecută calea care ar fi de urmat pentru ca să ajungem la rezolvarea problemelor pe care ni le-am propus, între care cea dintâi este tocmai rezolvarea sau stabilirea caracteristicei specifice a actului religios, și aţi văzut că aceste probleme se pot grupa în

jurul câtorva întrebări fundamentale, și anume: analiza obiectului asupra căruia transcende actul religios și analiza structurii actului acesta religios în el însuși.

1. Unitatea organică a celor doi termeni ai vieţii religioase: subiect și obiect, om și divinitate

Ar însemna ca astăzi să trecem la însuși fondul cercetărilor noastre, adică să încercăm să rezolvăm ceva din problemele pe care numai le-am indicat în lecţiunea precedentă.

Aţi auzit de Augustin, de Fericitul Augustin sau Sfântul Augustin, știţi cine este. Istoria cunoaşte un Augustin, religia pe altul. Eu aș vrea ca dumneavoastră să cunoaşteţi și pe unul, și pe celălalt.

Propriu-zis, Augustinul istoriei este un mistic, acela al bisericii este un organizator. Din el, aș aminti o frază care este foarte curentă și îndeobște cunoscută, și care are pentru noi marele merit că dezvăluie ceva din caracterul actului religios: *inquietum est cor nostru m donec requiescat* între; adică: neîndestulată va fi inima mea până nu se va odihni întru tine. Aceasta este, până la un punct, un fel de traducere într-un limbaj direct, un fel de traducere a actului religios; adică, se presupune în acest adagiu un raport între doi termeni; și anume, o necesitate personală a mea, care nu se îndestulează decât în raport cu un termen din afară de mine. Vasăzică, a presupune că în adevăr în actul acesta religios se tranziază, se iese din conţinutul de conștiinţă propriu-zisă, trecând în afară. Ce se tranziază și care este propriu-zis obiectul peste care se trece ca să ajungem la termenul cel de-al doilea al procesului?

În orice act religios trebuie să se presupună că există o unitate, o unitate din care acela care trăiește actul religios face propriu-zis parte. Această unitate este însăși lumea, este însuși universul.

Vasăzică, prima presupoziţie, primul postulat al vieţii religioase este unitatea aceasta organică a lui. Dacă lumea n-ar fi concepută ca un tot unitar, ca un tot organic, și dacă din această unitate și din acest organ însuși acela care

trăiește actul religios n-ar face parte integrantă, actul religios propriu-zis n-ar fi posibil; și n-ar fi posibil, pentru că existenţa aceasta sensibilă pe care noi o numim lume, cosmos, nu s-ar putea opune celuilalt termen, pe care-l intenţionează propriu-zis actul religios. De ce? Pentru un motiv foarte simplu: termenul de îndestulare a actului religios, vom vedea numaidecât că nu este un termen obiectiv, din lumea aceasta sensibilă. Prin urmare, acest termen, care nu este din lumea noastră, este opus, ca esenţă, nouă și lumii în care trăim noi. Din acest punct de vedere, al opoziţiei esenţiale dintre cei doi termeni ai actului religios, din acest punct de vedere lumea întreagă formează un tot. Este adevărat că în actul religios lumea este copiată, și anume, caracterul de totalitatea organică și de unitate este copiat; dar aceasta, pentru un alt motiv, pe care-l vom vedea mai târziu, când vom cerceta substratul metafizic al religiei. Aci, din actul religios, nu se poate deduce decât un singur lucru: că există doi termeni ai actului. Acești doi termeni sunt esenţialmente deosebiţi ca natură. Din deosebirea esenţială a termenilor, pe care intenţionează actul religios, se constituie, prin opoziţie, unitatea aceasta calitativă a celuilalt termen.

Vasăzică, faptul că noi, care trăim actul religios, suntem de aceeași natură cu lumea cealaltă, afară de divinitate, care este celălalt pol al actului religios, faptul acesta nu se deduce aci decât în caracterul acesta distinctiv și nu se deduce decât în opoziţie cu polul celălalt al actului. Nu se poate deduce, prin urmare, cum vrea să facă uneori panteismul, unitatea lumii din însuși actul religios, ci numai identitatea de esenţă. Unitatea organică a lumii este o consecinţă a altui fapt, nu este o consecinţă a însuși actului religios.

Vasăzică, există în primul moment o unitate calitativă a lumii – aceasta ca prim moment, ca prim element al actului religios. Această unitate este întrecută, se trece peste marginile ei, căci în actul religios, așa spunem și așa spune și Sfântul Augustin: *inquietum est cor nostru m donec requiescat* între: până când nu mă voi odihni întru

tine, până atunci nu mă voi liniști. Până când nu mă voi odihni întru tine, vasăzică până când, în actul religios, nu trecem dincolo de marginile realităţii noastre.

Vasăzică, există un caracter tranzient al actului acesta religios. Dar caracter tranzient propriu-zis are orice act, căci orice act, întrucât este act, intenţionează ceva în afară de el, adică trece peste marginile conţinutului acesta sufletesc, îndreptându-se către o realitate în afară de acest conţinut. Prin urmare, caracterul numai tranzient propriu-zis al actului religios nu poate să fie definitoriu pentru actul religios. Și atunci, acest caracter de tranzient, împreună cu caracterul celălalt, pe care-l notam, de trecere dincolo de toată existenţa sensibilă, de toată existenţa reală sensibilă, acesta este un caracter fundamental al actului religios, acesta este un caracter definitoriu al lui.

Prin urmare, ca să rezumăm, o caracteristică a actului religios este tranzienţa actului, ca tranziere, peste totalitatea existenţei sensibile.

2. Natura absolută a divinităţii

Dar nu acesta este cel mai tare dintre toate elementele caracteristice actului religios, ci altul. Vă spuneam că în orice act există o explicare a actului, există adică un termen care îl intenţionează actul, către care se îndreaptă, un termen în afară de conţinutul însuși psihologic, către care se orientează, pe care-l intenţionează actul. În actele sufletești obișnuite, termenul acesta este și mai obișnuit; adică, în actele sufletești pe care le studiem noi în psihologie în genere, termenul religios este totdeauna în cealaltă lume. În actul religios, termenul acesta este în afară de lume, adică termenul acesta constituie cam ceea ce am putea noi numi un fel de absolut. De ce? Afirmarea mea nu este deloc nouă și nici nu cred să fie combătută. Necesitatea ca termenul care împlinește actul religios, celălalt pol al actului religios, să fie în adevăr de natură absolută, este simţită în genere în toate religiile existente. Chiar la panteism, adică sistemul de religiune în care cel care trăiește actul religios se

confundă oarecum cu obiectul din afara lui, adică în care divinitatea și existenţa sunt noţiuni ce se suprapun, în care divinitatea este tocmai sinteza totală, unitatea existenţei în genere, chiar și în caracterul acesta de religiune se subliniază caracterul absolut al celui de-al doilea pol al actului religios, prin afirmarea că universul este infinit.

De ce universul este infinit propriu-zis în panteism? Nu este vorba de o deducţiune strict filosofică. Universul, sub raportul filosofic, poate să fie infinit sau poate să fie finit. Universul grecesc, în cea mai mare parte a speculaţiunilor grecești, este mărginit. Universul fizicienilor de astăzi, adică în formele einsteiniene, este iarăși finit. Universul – hai să zicem al – lui Leibniz nu este finit; este într-un fel finit, în alt fel infinit. Adică, propriu-zis, este un univers care se mișcă în anumite limite, un microcosm. Microcosmul se mișcă în anumite limite, fără să le atingă vreodată. Sub raportul filosofic, prin urmare, universul poate să fie finit sau infinit. Sub raportul religios, nu este vorba de o deducţiune oarecare, de o demonstraţie oarecare, ci de un simţământ, la fel cum trăim noi acest univers. Ei bine, panteismul trăiește universul sub forma lui infinită. Și dacă forma religioasă, structura religioasă a panteismului simte și ea necesitatea aceasta, de a trăi universul în forma infinită, este tocmai pentru că simte nevoia ca între acești doi poli ai actului religios – cel care trăiește actul religios și cel care împlinește sau îndestulează actul religios – să se stabilească o deosebire de esenţă. De aceea, substanţa la Spinoza este infinită, iar noi nu suntem decât materie finită. Și nu este vorba, atunci când se vorbește de infinitul acestui termen – al doilea termen al actului religios –, nu este propriu-zis vorba de infinit într-un singur fel, ci de infinitul absolut.

În actul religios, punctul către care se îndreaptă conștiinţa noastră nu este de aceeași esenţă, de aceeași natură cu lucrurile pe care le cunoaştem noi, chiar dacă aceste lucruri, după cum spuneam, ar fi infinite într-un oarecare fel. De pildă, timpul este infinit în esenţa lui, spaţiul este infinit ş.a.m.d. Ei bine, în actul acesta religios

infinitul este un infinit absolut – dacă se poate spune astfel –, pe câtă vreme în celălalt am găsi un infinit relativ, cum ar fi, de exemplu, în spinozism, infinitul întinderii sau infinitul spirit. Cele două atribute cunoscute de noi dintr-o substanţă, în substanţa spinozistă, sunt infinite într-un sens, dar numai într-un sens. Ei bine, în actul religios propriu-zis, infinitul acesta are ceva de absolut; în actul religios, noi avem dorinţe, iubim, nădăjduim, ne îngrozim. Unul din elementele fundamentale în orice religie existentă este groaza, un fel de teroare sfântă, teroare sacră, mistică în faţa divinităţii și în faţa existenţei acesteia hipersensibile, în faţa religiunii propriu-zise.

Lucrul acesta l-a analizat, foarte mult, Rudolf Otto, în *Das Heilige,* [5 al cărei, sub raportul analizei faptului, este minunat. El stabilește că nu există religie în care să nu fie sentimentul acesta de groază, în care sentimentul de groază să nu facă parte integrantă din însăși structura religiei. Și atunci, vă întreb: de unde sentimentul acesta de groază? Groază, înaintea cui? Groază, de ce? În actul religios ne supunem unei judecăţi care stă deasupra noastră. După ce criterii judecăm noi acele judecăţi care stau deasupra noastră? Dacă le-am cunoaşte, atunci poate că sentimentul acesta de groază ar fi ceva mai redus. Este, fără îndoială, un fel de scară de felul cum se gradează sentimentul acesta de groază din religie. Cu cât elementul raţional este mai puternic într-o religie, cu atât mai mult sentimentul de groază este mai redus; adică, cu cât avem pretenţiunea că știm mai mult, care este felul de interpretare și cum trebuie să ne purtăm în domeniul religios, și responsabilitatea este mai mică. Sau, mai bine zis, groaza de necunoscut este mai mică. Dar, totuși, rămâne întotdeauna ceva necunoscut și ceva grozav. Ceva grozav, înaintea cui? Și dacă există sentimentul acesta de teroare sfântă, la ce se raportează ea? Se raportează la ceva de dincolo de limitele cunoscutului și de dincolo de realitatea, de limitele realităţii sensibile, se raportează la ceva în adevăr absolut. Sub raportul empiric, groaza aceasta nu are nici sens, nici scop.

De aceea, întotdeauna, orice act religios, măsurat cu criteriile vieţii empirice, apare absurd. Dar nu este mai puţin adevărat că, cu toată absurditatea, actul acesta religios continuă să subziste.

Vedeţi, dar, că acest al doilea pol al actului religios este în adevăr ceva care trece dincolo de limitele universului nostru, este în adevăr un absolut. Ei bine, absolutul acesta este ceea ce numim noi în genere divinitate sau Dumnezeu, o existenţă care are, oarecum, o influenţă asupra noastră, și o să vedem ce influenţă are, dar ale cărei legi de existenţă nouă ne scapă, și ne scapă tocmai pentru acest al doilea termen, Dumnezeu, este esenţialmente deosebit de noi și de tot ce ne înconjoară pe noi.

Deci, încă o dată rezumăm: o totalitate calitativ omogenă, din care facem și noi parte, un pol al actului religios – un act care transgresează și care transcende această întreagă realitate calitativ omogenă și care se îndreaptă spre un obiect din afară și, în sfârșit, un obiect din afară, care îndestulează actul religios și care este ceea ce în general se numește Dumnezeu sau divinitate. Iată prin urmare actul religios cu cei doi poli ai lui.

3. Îndreptarea subiectului către divinitate, coborârea divinităţii spre om

Este el suficient definit? Pentru că mai este un element, iarăși foarte caracteristic. Actul religios, așa cum l-am definit noi, cum l-am încercuit până acum, este nota unui act caracterizat prin specificitatea unuia din cei doi poli ai lui; pe când în actele obișnuite cei doi poli sunt de aceeași esenţă, în actul religios, spunem noi, cei doi poli sunt de aceeași esenţă, iar fenomenul acesta de transcendere se raportează la totalitatea lumii existente. Ei bine, actul religios mai are încă ceva specific, în actul psihic obișnuit, intenţionez un obiect din afară de mine numai, sau îmi este suficient ca eu să merg la un obiect din afară de mine atunci când voiesc eu acest lucru; adică, stă-n puterea conștiinţei mele ca să am actul religios în toată plinătatea lui, să satisfac actul acesta sufletesc indiferent

de atitudinea pe care obiectul o are asupra mea. Un act simplu de gândire, care este tot un act, intenţionează, adică transgresează, transcende, din conţinutul de conștiinţă, asupra unui obiect care este în faţa mea; indiferent de atitudinea acestui obiect faţă de mine, actul este împlinit. Cu alte cuvinte, eu pot să cunosc ceasornicul acesta, care este în faţa mea, indiferent dacă el este activ sau pasiv faţă de conștiinţa mea. În actul religios, lucrul nu se întâmplă așa. În actul religios propriu-zis, existenţa unei schimbări, adică îndestularea mea, nu se face numai printr-o acţiune de la mine la celălalt termen, ci și printr-o contra acţiune de la termen înspre mine. Pentru ca în adevăr actul religios să fie împlinit, pentru ca eu să am îndestularea religioasă, trebuie ca la chemarea mea către Dumnezeu să răspundă o chemare de la Dumnezeu înspre mine. Vasăzică, actul religios nu este direcţional numai într-un singur sens; are doi poli, care, amândoi, trebuie să fie atinși. Aceasta este o deosebire fundamentală între act în genere și actul religios. Actul estetic? O singură direcţiune. Actul moral, iarăși o singură direcţiune; actul de gândire, la fel. Singur actul religios are două direcţiuni, are doi poli activi.

4. Revelaţia ca bază a religiozităţii și parte constitutivă a actului religios

De aceea s-a și spus în religie în genere: orice cunoaştere a lui Dumnezeu este cunoaştere prin Dumnezeu; adică, nu pot să știu nimic de la Dumnezeu decât în măsura în care eu cer ceva de la Dumnezeu și Dumnezeu îmi dă ceva mie. Acesta este actul cunoscut în genere în religie sub numele de revelaţie. Revelaţia este, iarăși, un act general în toate religiile. Dacă aţi auzit de religia pozitivă și religia naturală, deosebirea între ele nu se face pe existenţa sau inexistenţa actului de revelaţiune, cum au început să facă unii deiști, adică în filosofia religiei englezești. Religia naturală înseamnă cunoaşterea lui Dumnezeu prin revelaţiune, dar o cunoaştere mijlocită prin întâmplările din natură; adică, din ceea ce se întâmplă în natură sau prin ceea ce se întâmplă în natură, Dumnezeu

revelează existenţa lui pur și simplu, nu doar că noi am deduce raţional existenţa lui Dumnezeu. Deducerea raţională a existenţei lui Dumnezeu nu face parte din domeniul faptului religios, ci din domeniul faptelor metafizice. Dar este o deosebire fundamentală între Dumnezeul metafizic și Dumnezeul religios. Dumnezeul religios este Dumnezeul trăit, simţit, cu care sufletul religios vine în contact direct; Dumnezeul metafizic este un termen-limită, către care se îndreaptă speculaţiunea noastră și pe care speculaţia aceasta nu-l atinge niciodată.

5. Religiune naturală și metafizică

Vasăzică, în religia naturală nu este vorba de o deducere raţională a lui Dumnezeu, aceasta iese din cadrul specific al religiei, și iese dintr-un alt motiv; și anume: dacă în adevăr actul religios presupune doi termeni, și doi termeni în activitatea reciprocă, atunci este evident că poziţiunea deiștilor, care presupun că Dumnezeu a creat lumea odată, dar nu se mai amestecă în cursul evenimentelor, nu fac decât să pună problema religioasă într-un cadru metafizic.

Religiunea naturală nu este tot una cu metafizica. Religiunea naturală presupune revelaţiunea exact în același grad în care această revelaţiune este presupusă de religia pozitivă, numai că, acest caz din urmă, religia pozitivă, existenţa lui Dumnezeu și contactul cu divinitatea trebuie să fie considerat imediat. Sub anumite persoane, în anumite timpuri ale istoriei, anumite persoane care au darul acesta de a intra în contact direct cu Dumnezeu și prin revelaţiunea acestor persoane, prin contactul direct cu Dumnezeu, noi căpătăm cunoștinţă despre Dumnezeu. Aceștia sunt profeţii. Aceasta este legea pe care a dat-o Dumnezeu, cum zice Sfânta Scriptură, lege pe care a dat-o Dumnezeu, și prin Moise, și prin alţii. De aceea se spune, în Simbolul Credinţei, Duhul Sfânt, Tatăl și Fiul, carele au grăit prin proroci. Avem de-a face aci cu o religie pozitivă, adică o revelaţiune directă, personală, către anumite persoane, care transmit această revelaţiune mai departe. Pe câtă vreme, cum spuneam adineauri, în religiunea

naturală revelaţiunea aceasta nu are caracter personal, adică nu se raportează la anumite persoane îndeosebi, cum s-ar zice, „unse”, persoane asupra cărora graţia divină se coboară în special, ci avem de-a face cu o revelaţiune prin însăși existenţa.

Argumentul cosmologic din metafizică nu este, iarăși, decât tocmai un fel de trecere în alt plan, tocmai a religiozităţii și a actului religios din religiunea naturală.

6. Religiune adevărată și religiune falsă

Vasăzică, religia este propriu-zis o caracterizare a actului religios; și anume, caracteristica aceasta care spune că, în actul religios, procesul are o dublă direcţiune: există o încercare de a ieși din noi spre obiectul din afară, spre cel de al doilea termen al actului, și o trecere a celui de-al doilea termen al actului spre noi. Problema aceasta a revelaţiunii pune, iarăși, o problemă însemnată, pe care, însă, o voi atinge numai în treacăt: ce înseamnă religiune adevărată și ce înseamnă religiune falsă? Dacă în adevăr revelaţiunea stă la baza religiozităţii, dacă revelaţiunea este parte integrantă în actul religios, cum se face că există religie adevărată și religie falsă? Cum se face, cu alte cuvinte, că sunt unii care spun: adevărata religie este a mea, pe când religiozitatea pe care o trăiești tu este falsă? Ar însemna, poate, că în așa-numitele religii false nu există revelaţiune? Ba există. Revelaţiunea este însă un regim general al vieţii religioase; în cadrul revelaţiunii acesteia există însă adevărat și fals, după cum în cadrul percepţiunilor și al judecăţilor absolute există adevărat și fals. Eu pot să am o percepţiune adecvată și pot să am o percepţiune neadecvată; actul de cunoaştere există și într-un caz, și în altul. Numai că, într-un caz actul de cunoștinţă obișnuit poate să ducă la concluziunea unei exacte realităţi sensibile, altă dată, nu. Sau adevărate, sau false, concluziunile mele nu pun în discuţiune existenţa și valabilitatea actului de cunoaştere. Ei bine, tot așa adevăratul și falsul în religie – și o să vedem ce înseamnă adevărat și fals într-o religie – nu pun în discuţie valabilitatea sau generalitatea revelaţiunii în actul religios,

ci adevăr și fals sunt fenomene ce se întâmplă înăuntrul cadrului acesta general al actului religios, în care revelaţiunea intră ca parte integrantă.

Cam aceasta este schema generală a unei teorii a actului religios. Dar, toată această teorie se sprijină pe un punct care este, deocamdată, în demonstraţia noastră, slab; anume, se sprijină pe existenţa propriu-zisă a acestui al doilea pol al procesului, adică existenţa însăși a divinităţii.

Ei bine, o să încercăm, în prelegerea viitoare, să vedem dacă nu cumva existenţa actului religios pur și simplu, adică existenţa nedeterminată și neanalizată a actului religios nu este suficientă ca să fundeze existenţa însăși a lui Dumnezeu.

[5 al ↑ Rudolf Otto, Das Heilige: über das Irraţionale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 17. – 22. Auflage. Gotha, Leopold Klotz Verlag, 1929. (Ed. I: 1917.) Vezi și: Rudolf Otto, Sacrul. Despre elementul iraţional din ideea divinului și despre relaţia lui cu raţionalul, în românește de Ioan Milea. Cluj, Ed. Dacia, 1992. (Trad. după ed. a 14-a, 1926).

VI. Existenţa lui Dumnezeu

[14 martie 1925]

1. (O paranteză. Despre minune)

2. Empirismul și existenţa lui Dumnezeu

3. Kantianismul și existenţa lui Dumnezeu

4. A dovedi și a demonstra

5. Deducerea existenţei lui Dumnezeu din existenţa actului religios

6. Punctul slab al teologiilor și al câtorva filosofii

7. Concluzie. Imposibilitatea dovedirii existenţei lui Dumnezeu

---

În prelegerea trecută am stabilit că un act religios este un act sufletesc oarecare, cu doi termeni, dintre care unul este totalitatea universului considerat într-o

solidaritate colectivă, iar celălalt act este divinitatea; că, în actul acesta religios, ceea ce se transgresează sau ceea ce se transcende este tocmai totalitatea aceasta a universului colectiv, solidar. Afară de aceasta, afirmam că o caracteristică fundamentală a actului religios este tocmai dubla direcţiune a mișcării în acest act, adică o îndreptare de la subiect spre obiect, spre divinitate; a doua, o coborâre de la divinitate spre om. Spuneam că numai prin această dublă acţiune a ambilor termeni ai raportului, adică numai prin actul acesta al revelaţiunii, este posibil propriu-zis actul religios. De unde scoatem, întâi, că Dumnezeu nu poate să fie conceput decât ca esenţialmente deosebit de tot universul sensibil, în al doilea rând, că nu poate să fie conceput decât ca personal și, în al treilea rând, ca acţionând continuu asupra universului.

Aceasta înlătura, dintr-odată, poziţiunea panteistă care confundă universul cu Dumnezeu și care nu poate să stabilească, decât printr-un fel de prestidigitaţiune logică, dualismul termenilor în actul religios. Iar în al doilea rând, înlătură poziţiunea deistă, care crede că intervenţiunea divinităţii nu are loc în viaţa universului, că divinitatea a așezat lucrurile o dată pentru totdeauna, și că lucrurile merg așa cum au fost așezate, în virtutea unei armonii prestabilite, fără ca divinitatea să mai aibă interes să mai intervină.

1. O paranteză. Despre minune

(Deschid aci o mică paranteză pentru a vă indica, mai mult, problemele ce se pun în legătură cu aceste afirmări.

Este adevărat că există legi de funcţionare a universului și este adevărat că aceste legi sunt în însăși natura universului, adică decurg oarecum, fac parte integrantă oarecum din univers, așa cum a fost el creat. Problema creaţiunii este o problemă separată pe care, poate, o s-o tratăm anul acesta.

Dar, dacă există o intervenţiune divină sau posibilitatea unei intervenţiuni divine, în ce sens se face această intervenţiune? În sensul explicării legilor cauzale? Evident că nu. Pentru că legile cunoscute de noi, adică

legile imanente universului, acestea se împlinesc în virtutea însăși a poziţiei universului, așa cum este el. Împlinirea legilor universului este o calitate structurală a acestuia. Dacă este, totuși, intervenţiune divină, ea se poate manifesta și altfel, prin urmare, decât în conformitate cu legea, alături de această lege, rupând oarecum însăși unitatea și armonia acestor legi.

Vasăzică, dacă există o intervenţiune divină, aceasta se poate manifesta sub forma de minuni. Minunile, prin urmare, sau realitatea minunilor este o consecinţă logică a intervenţiunii necontenite a divinităţii în viaţa universului care, la rândul ei, este o consecinţă imediată a principiului că Dumnezeu este personal, care, iarăși, este o consecinţă imediată a existenţei actului religios în forma pe care am înfăţișat-o în lecţiunea trecută. Iată, prin urmare, cum se leagă lucrurile acestea și cum se explică, din punct de vedere filosofic, posibilitatea – cel puţin logică, deocamdată – a minunilor, de ce logica admite existenţa minunilor, posibilitatea lor în univers. Acum, dacă există sau nu există minuni, dacă se întâmplă asemenea fapte care vin să rupă legiferarea obișnuită, să întrerupă calea trasată dinainte universului, aceasta este altă chestiune. Însă logicește vorbind, posibilitatea minunilor este fundată în însuși actul religios, și anume în forma actului religios, așa cum am stabilit-o în prelegerea trecută.

Căci posibilitatea minunilor nu este fundată, în cadrul unui panteism, al unui imanentism. Acolo legea nu poate să fie în niciun fel înfrântă. De aci, și caracterul strict deductiv și determinist al filosofiei spinoziste.)

2. Empirismul și existenţa lui Dumnezeu

Dar spuneam, în lecţiunea trecută, că rămâne, totuși, un punct care trebuie să fie oarecum elucidat în legătură cu problema aceasta a actului religios, adică cu structura – enunţată aci – a actului religios, adică existenţa însăși a lui Dumnezeu. Existenţa actului religios este ea suficientă ca să fundeze existenţa lui Dumnezeu? Se poate deduce, din existenţa actului religios, existenţa însăși a lui Dumnezeu? Aceasta este întrebarea care trebuie să facă obiectul

prelegerii de astăzi.

Să nu credeţi că întrebarea este aşa de simplă şi că se poate rezolva prin două silogisme puse cap în cap. Împotriva acestei afirmaţiuni sunt o mulţime de poziţiuni filosofice şi – hai să zicem – teologico-filosofice, care îngreunează mersul cercetărilor noastre. În primul rând, trebuie să menţionez afirmaţiunea că nu există niciun mijloc de informaţiune, afară de mijloacele pe care ni le oferă experienţa noastră. Dacă noi voim să dovedim existenţa lui Dumnezeu, trebuie să dovedim această existenţă cu materialul luat din experienţă sau, prin urmare, făcând de-a dreptul dovada existenţei în experienţa sensibilă, sau dovedind cu ajutorul diferitelor operaţiuni şi raţionamente, deducând, vasăzică, din experienţa sensibilă existenţa lui Dumnezeu. Nu ştiu dacă este îndreptăţit să urmăm calea aceasta.

Ce afirmă, întâi şi întâi, această poziţiune pe care o iau şi unii teologi? Această poziţiune afirmă că noi avem o experienţă, şi că experienţa aceasta reprezintă totalitatea existenţei. Aceasta ar fi poziţiunea cea mai îndreptăţită, adică poziţiunea cu adevărat logică, în fapt însă, când se vorbeşte de experienţă, se înţelege experienţa sensibilă; se încercuieşte, deci, conceptul de experienţă şi, pe urmă, datele căpătate, raţionamentele făcute cu date din acest cerc restrâns, al experienţei, se aplică adevărurilor generale, pe care vrem să le tragem noi şi se găseşte că materialul acesta e insuficient pentru a rezolva problema existenţei lui Dumnezeu. Şi atunci se spune: în cadrul experienţei noastre nu sunt elemente suficiente pentru a afirma existenţa lui Dumnezeu. Aceasta este poziţiunea cea mai simplă şi mai clară în acelaşi timp.

Nu mai departe decât zilele trecute am primit o carte de Kohler, *Die physischen Gestalten în Ruhe und im staţionaren Zustand*, adică Structurile fizice în repaus şi în stare staţionară. Kohler este, alături de Wertheimer, unul dintre reprezentanţii cei mai autorizaţi astăzi şi, aş zice, acel care bate toba mare a teoriei structurii. Teoria structurilor o cunoaşteţi, în manualul de psihologie al

domnului Rădulescu-Motru este un capitol special despre această structură [6 al. Ei bine, ce se spune în această carte? Ştiţi ce este o structură. Ea nu este un obiect, ci o unitate organică de raporturi; adică, spaţiul nu este un obiect, ci o unitate de raporturi. De exemplu, dacă am două cartoane deosebit colorate, unul cenușiu mai închis și altul cenușiu mai deschis, și dacă învăţăm un pui de găină să mănânce de pe un anumit carton, de pe cartonul cel mai deschis, și dacă, pe urmă, schimbăm cartoanele, sau punem un ton mai deschis de carton, puiul de găină se va îndrepta, întotdeauna, nu înspre cartonul de pe care mânca el, ci spre cartonul cel mai deschis. Vasăzică, se spune că puiul de găină păstrează în mintea lui un raport; el vede în faţa lui două cartoane, unul mai deschis, unul mai închis, și el știe că trebuie să se îndrepte spre cartonul mai deschis. Nu este o anumită culoare care s-a asociat în creierul lui, ci raportul de culoare s-a asociat de hrană, culoarea cea mai deschisă, culoarea unde găsește hrana. Așadar este un raport, o unitate pe care o stabilește puiul de găină. Prin urmare, nu obiectul este hotărâtor pentru acţiune, ci raportul în care se găsesc obiectele. Ei bine, cam aceasta este ceea ce se înţelege prin *Gestaltqualität,* prin structură în general. Spaţiul este și el tot o structură oarecare, nu este un obiect. Spaţiul se rezumă pentru noi la anumite raporturi. Timpul, tot asemenea. Ei bine, aceste structuri fac parte propriu-zis din experienţă, în experienţa noastră sensibilă sunt iarăși senzaţiuni și percepţiuni – atât și nimic mai mult. Vasăzică, lumea experienţei propriu-zis este lumea aceasta a senzaţiunilor.

Dar este propriu-zis senzaţiunea elementul care să dea o vedere de ansamblu a realităţii? Senzaţiunea nu este propriu-zis un element de cunoaştere, este un element de analiză a realităţii; senzaţiunea este un fel de sistem de semne. Cu ajutorul senzaţiilor, noi ne orientăm, practic în realitate, ceea ce este acceptabil și cea ce este inacceptabil, ceea ce e pentru mine și ceea ce nu e pentru mine. Senzaţiunea are, vasăzică, o funcţiune analitică în realitate. Proprietatea de cunoaştere nu este în realitate,

sau instrumentul de cunoaştere, pentru cunoaşterea realităţii, nu este decât – ceea ce este cu mult deasupra senzaţiunilor – genul, sau, cu un cuvânt – altul decât acela pe care-l întrebuinţează Bergson – concept.

Vasăzică, experienţa ne dă nouă propriu-zis altceva decât cunoaştere. Evident că aci avem două dificultăţi de înlăturat sau două poziţiuni care au făcut mari dificultăţi. Mai întâi, poziţiunea empiristă. Poziţiunea aceasta afirmă că totul se rezolvă în senzaţiuni și că de la senzaţiuni pornește totul. Dar, vedeţi, noi avem alte date, avem aceste structuri care sunt ordonatoare în haosul de senzaţiuni. Nu este nimic mai fals decât ceea ce se spunea întotdeauna: *Nihil est in intellectu quod non prins fuerit in sensu.* *[6 b]* Căci sunt o mulţime de lucruri care nu au fost niciodată în experienţa noastră.

3. Kantianismul și existenţa lui Dumnezeu

A doua poziţiune care a creat dificultăţi este kantianismul.

În definitiv, ce a făcut criticismul kantian? A luat elementele teoriei cunoaşterii de la empiriști și a zis: sunt satisfăcătoare, dar nu suficiente. Senzaţiunile sunt materialul. Acest material este prelucrat de noi înșine; vine numaidecât funcţiunea sintetică a cunoștinţei noastre, care ordonă materialul după anumite legi, care sunt înșirate toate în amănunt. Mai întâi, senzualismul este luat fără nicio critică; toată teoria senzualistă este luată fără nicio critică în noul sistem de filosofie, cel kantian, este luată numai ca o parte, nu ca tot, ci ca un element.

Dar în ceea ce privește unitatea aceasta sintetică, aci trebuie numaidecât să ridicăm proteste. Spaţiu, timp, cauzalitate, mișcare, număr sunt structuri de sine stătătoare, nu sunt creaţiuni ale noastre, ci sunt pur și simplu existenţe, așa cum sunt existenţe și celelalte lucruri, numai că acestea sunt de un alt ordin. Existenţele acestea nu sunt formaţiuni ale noastre, ci, logicește, trebuie să fie considerate pur și simplu ca obiecte. Și atunci, vedeţi că dintr-odată se lărgește considerabil cadrul general al experienţei.

4. A dovedi și a demonstra

Ce înseamnă experienţă? Experienţă sensibilă? Nu! Experienţa sensibilă nu pune limite și, prin urmare, nu se poate spune că tot ceea ce se poate dovedi se dovedește prin materialul de experienţă.

Conceptul de experienţă – care ar trebui, în încercările acestea de experienţă, de a deduce, de a da existenţă lui Dumnezeu din experienţă –, acesta este cu mult prea strâmt. Noi primim oferta ce ni se face sau dificultăţile ce ni se opun. Deduceţi existenţa lui Dumnezeu din experienţă, o primim, cu o singură condiţiune: să ne înţelegem asupra conceptului de experienţă. Dacă experienţă înseamnă experienţă sensibilă, atunci, evident, este o dovadă care nu se poate face. Dar dovada acestei afirmaţiuni se poate face atunci când experienţa este ceva mai largă decât această experienţă sensibilă.

Și, pe urmă, a doua mare dificultate: să dovedești, ce? Să dovedești o existenţă. Cum? O existenţă nu se dovedește, o realitate nu se poate dovedi. Realitatea există pur și simplu. Cuvântul „a dovedi” are o mulţime de înţelesuri. El înseamnă și a demonstra, înseamnă și a indica, înseamnă și a pune în prezenţă. Nu este, prin urmare, un cuvânt cu un singur sens. Dar a dovedi o existenţă este o imposibilitate și un nonsens. Se dovedește altceva; se dovedește afirmarea asupra realităţii, și se mai dovedește încă ceva: este posibilă de dovedit o afirmare care adaugă predicatul realităţii, o observaţie oarecare. Aceasta, da, se poate dovedi. Dar dovada pur și simplu a realităţii, aceasta este ceva absolut imposibil.

În legătura cu dialectica aceasta a dovezii, trebuie să mai adăugăm ceva: că nu se pot dovedi propriu-zis decât lucrurile ce sunt adevărate. Numai ceea ce este adevărat se poate dovedi. Dacă întoarcem afirmaţia aceasta: numai ceea ce se poate dovedi este adevărat, suntem în fals. Nu este adevărat numai ceea ce se poate dovedi; este adevărat și ceva care nu se poate dovedi. Dar ca să dovedești ceva, trebuie ca acel ceva să fie deja adevărat.

Aceasta în primul rând. Și în al doilea rând, nu se poate dovedi decât ceea ce deja posedăm. Pentru ca eu să dovedesc o afirmaţie a mea, trebuie ca corespunzătorul acelei afirmaţii să existe în realitate și trebuie ca eu să cunosc deja acea realitate, trebuie ca eu să mi-o fi însușit deja. Eu nu pot să caut să dovedesc ceva pe care nu-l știu.

Lucrurile nu sunt așa de simple și așa de ușoare și vă rog să credeţi că nu există în toată această desfășurare. Nu pot să dovedesc decât ceea ce există deja în cunoștinţă. Există un singur caz în care dovada merge pas cu pas în crearea realităţii care se dovedește: este matematica, în matematică, este adevărat, noi construim, pe măsura raţionamentului ce-l facem, realitatea, pe măsura acestor raţionamente. De ce? Pentru că în matematică, în adevăr, avem de-a face cu adevăruri ce se construiesc. Toată realitatea din matematică este o construcţiune a noastră proprie. şi atunci, însăși operaţiunea de dovedire, adică înșirarea raţionamentelor, este în matematică și instrument de creare. De aceea – lucru pe care l-am spus și la istoria logicei [6 e] – toţi matematicienii au fost înclinaţi să confunde logica de demonstraţie cu logica de creaţiune. Procesul de creaţiune în logică este ceva cu totul deosebit de procesul de demonstraţie. Numai în matematică este cazul acesta, unic, în care procesul de creaţiune se acoperă cu acela de demonstraţie, pentru că, spun unii, matematica creează demonstrând și demonstrează creând, în toate celelalte cazuri, tot ceea ce este de demonstrat există mai dinainte, ca cunoscut de mine personal.

Vasăzică, a dovedi existenţa lui Dumnezeu în asemenea împrejurări înseamnă a demonstra existenţa lui Dumnezeu. Adică, cum? Înseamnă că eu sunt deja convins dinainte de existenţa lui Dumnezeu.

Dar, cu aceasta, nu cumva intrăm într-un cerc viţios? Vă aduceţi aminte de argumentul ontologic al lui Descartes: [6 d] nu mă înșel, pentru că nu se poate ca Dumnezeu, care este deasupra mea, să lase pe acel *malin génie* să-și bată joc de mine. Unde este garanţia cuvântului? În Dumnezeu și pe urmă, imediat, în mine, în

om; deci, Dumnezeu există. Unde? Cum? Dovedesc valabilitatea cunoștinţelor mele prin existenţa lui Dumnezeu și existenţa lui Dumnezeu prin valabilitatea cunoștinţelor mele.

Este cert că toate subtilităţile și sofismele care s-au făcut în jurul argumentului ontologic nu pot să ridice cercul acesta viţios, pentru că aci ne învârtim în domeniul demonstraţiei pur și simplu. Aci sunt fapte de la care se pleacă? Nu, ci sunt numai raţionamente pe care se sprijină afirmaţiunea. Ce vrea Descartes? El spune: fundez valabilitatea cunoaşterii omului pe existenţa lui Dumnezeu. Foarte îndreptăţită procedare, așa de îndreptăţită încât Nietzsche însuși a afirmat că nu există teorie a adevărului căreia să nu-i corespundă credinţa în existenţa lui Dumnezeu. Iar Nietzsche, când a vrut să distrugă pe Dumnezeu, în ateismul lui, a distrus și adevărul, fiindcă știa că Dumnezeu și fundarea adevărului sunt fapte corelate.

5. Deducerea existenţei lui Dumnezeu din existenţa actului religios

Vasăzică, foarte fundată pretenţia lui Descartes de a stabili valabilitatea adevărului prin existenţa lui Dumnezeu. Numai că, unde începe dificultatea? El vrea să stabilească dificultatea afirmaţiunii „Dumnezeu există” pe raţiune. Aci este greșeala. Dacă el, în locul acestei demonstraţiuni, pleca de la existenţa lui Dumnezeu ca fapt, de la credinţa în existenţa lui Dumnezeu, atunci cercul nu mai exista. Așa este cazul la noi, în expunerea pe care o fac eu acum. Noi propriu-zis plecăm de la fapt, de la faptul religios. Existenţa faptului religios este evidentă. Dacă n-ar fi, nu s-ar povesti! Dacă n-ar exista, n-am avea ce să analizăm. Ceea ce vă spun eu acum nu sunt povești scornite de mine, ci sunt analize de fapte care există. De pildă, viaţa Sfintei Tereza, viaţa Sfântului Augustin, a Sfântului Paul eţetera sunt *summum* de viaţă religioasă.

Vasăzică, faptul religios există în forma pe care am expus-o noi în lecţiunea trecută. Această formă presupune doi poli: eu, solidar cu întreg universul, și termenul

celălalt, Dumnezeu. Vasăzică, existenţa lui Dumnezeu este fundată în existenţa actului religios așa cum am înfăţișat-o noi în lecţia de ieri. Aci nu este nici cerc viţios, nici sofism. Ce vreţi să dovedim? Nu putem să dovedim realitatea. Eu nu mă întreb dacă există Dumnezeu și nici nu pot să dovedesc dacă există Dumnezeu; eu mă întreb: există actul religios? Există. Există în forma pe care am demonstrat-o? Există. Vasăzică, există cei doi poli, dintre care unul este Dumnezeu, și Dumnezeu este partea integrantă în actul religios. Poate să vi se pară ciudat felul argumentării, și aceasta între altele pentru simplul motiv că este altfel decât cele obișnuite sau pentru că uitaţi că trăim într-un alt plan de realităţi decât cel obișnuit, în logica de toate zilele, adică în logica aceea care are de-a face cu acte obișnuite, altul este planul de realităţi. Aci, se afirmă pur și simplu existenţa. Există ceasornicul acesta? Există. Pot să dovedesc? Propriu-zis nu, dar pot să ţi-l pun înaintea ochilor sau în mână, pot să te pun în contact cu el, poţi să iei cunoștinţă de el și să-ţi faci tu singur dovada existenţei lui. Dumneavoastră o să spuneţi: dă-mi o probă analogă pentru existenţa lui Dumnezeu! Răspund: suntem într-un cerc de experienţă. Am admis însă cu toţii că există un cerc mai larg de experienţă, care cuprinde și experienţa religioasă, în cadrul lărgit al experienţei religioase, evident că ai aceeași posibilitate ca și în cadrul experienţei sensibile. Se admite experienţa actului religios, și atunci Dumnezeu este tot așa de pipăibil cum este în cadrul experienţei sensibile pipăibil ceasornicul acesta. Căci a nega existenţa lui Dumnezeu înseamnă a nega, pur și simplu, existenţa experienţei religioase. Dar experienţa aceasta religioasă, adică existenţa actului religios, este un lucru pe care l-am admis și este un lucru pe care nu putem să-l negăm, a cărui dovadă nu putem să o facem decât prin reprezentare directă la el. Există actul religios pentru că l-am văzut trăit de un altul sau pentru că-l trăiesc eu însumi. Și nu există, și în dovedirea afirmaţiilor de toate zilele, asemenea probe? Existenţa Americii cum se dovedește? Existenţa Americii se dovedește, pentru noi, prin ceea ce

am cetit despre America, căci de văzut, n-a văzut-o niciunul din noi, sau n-a văzut-o marea majoritate. Vasăzică, există şi-o dovadă nemijlocită în lumea sensibilă. Noi credem cu toţii în existenţa Americii, suntem siguri că America există. Același lucru și în experienţa religioasă: n-am trăit noi până acum actul religios, dar actul religios este o realitate, ne putem convinge citind viaţa Sfintei Tereza, sau Legenda Aurită, sau pe Ruysbroeck Admirabilul.

Vasăzică, viaţa religioasă există, actul religios există ca element al vieţii religioase. Actul religios presupune doi poli, deci există amândoi polii actului religios, deci există Dumnezeu. Dovada? Este cea trăită, după cum trăită este și cunoaşterea ceasornicului pe care-l ţin eu în mână. Iată prin urmare cum, din existenţa actului religios, se poate deduce afirmaţiunea existenţei lui Dumnezeu: adică există Dumnezeu ca termen ultim al actului religios, și există în măsura actului religios.

6. Punctul slab al teologiilor și al câtorva filosofii

De ce această toată demonstraţie sau această toată expunere a mea? Pentru un motiv foarte simplu: pentru că punctul slab al tuturor teologiilor este pretenţia, absolut nefundată și primejdioasă, de a dovedi cu argumente existenţa lui Dumnezeu. Aceasta este o imposibilitate, o imposibilitate a tomismului, a religiunii catolice de nuanţă intelectuală, a teologiei filosofante, adică a tuturor acelora care au întrebuinţat, în problema teologică, argumente și metode filosofice, începând de la Descartes și sfârșind cu Kant.

Nu se putea mai ușoară poziţie și mai ușoară însărcinare decât aceea pe care și-a luat-o Kant, căci nu există mai falsă încercare de a funda existenţa lui Dumnezeu decât încercarea carteziană a argumentului ontologic. Dar o să ziceţi: aceasta este luată de la Sfântul Anselm din Anglia. Anselm nu face propriu-zis filosofie; argumentul ontologic era fundat, la acesta, în trăirea lui Dumnezeu în actul religios; și atunci, toată argumentarea ontologică a Sfântului Anselm este fundarea cunoștinţei în

fundarea lui Dumnezeu.

Vasăzică, Anselm din Canterbury îndeplinea prima parte a procesului cartezian. Funda cunoştinţa prin existenţa lui Dumnezeu, nu pe Dumnezeu prin valabilitatea cunoştinţei. Căci, ceea ce era viu în sufletul teologului şi omului religios era Dumnezeu care trăia. Căci procesul acolo nu era proces, ci argument ontologic. Numai filosofii au falsificat termenii problemei şi au zis că Sfântul Anselm acesta nu este fundatorul argumentului ontologic, ci este fundatorul conştiinţei că ideea de Dumnezeu, pe care Descartes, pe urmă, a crezut că o poate întoarce ca să fundeze şi existenţa lui Dumnezeu prin valabilitatea cunoştinţei.

7. Concluzie. Imposibilitatea dovedirii existenţei lui Dumnezeu

Vă spun toate lucrurile acestea pentru ca să înţelegeţi, o dată pentru totdeauna, că în momentul când religia se pune pe terenul demonstraţiei, ea este definitiv abătută şi orice încercare de dialectică sau sofistică nu poate să ducă la niciun rezultat. Pentru că, propriu-zis, existenţa Lui Dumnezeu nu se poate dovedi. Ea se poate cel mult arăta. Existenţa lui Dumnezeu este o chestiune de legătură directă şi de trăire în condiţiunile, în cadrul restrâns al experienţei sensibile.

Pentru îndeplinirea acestei condiţii trebuie, cum spuneam încă de la începutul lecţiunii, întâi, să lărgim conceptul de experienţă şi, în al doilea rând, să aplicăm termenul de dovadă numai acolo unde trebuie şi unde se poate.

În prelegerea viitoare vom vedea ceva în legătură cu universalitatea actului religios.

[6 al ↑ C. Rădulescu-Motru, Curs de psihologie, partea a III-a, cap. III, paragr. 6, Structura obiectivă a intuiţiei. Spaţiu, timp, mişcare. Raporturile de asemănare, deosebire, tot şi parte, identitate. Bucureşti, Cultura Naţională, 1923, p. 139 – 154. (Ed. a II-a, 1929, p. 146 – 161.)

[6 b] ↑ Nimic nu există în intelect care să nu fi existat mai înainte în simţuri, (lat.). Este principiul clasic al senzualismului. La John Locke are forma: „Nu apare nicio idee în minte înainte ca simţurile să fi adus vreuna acolo” (John Locke, Eseu asupra intelectului omenesc, cartea II, cap. I, paragr. 23 (1690). Vol. I. Trad. de Armand Roșu. București, Ed. Științifică, 1961, p. 95). Clasicului principiu Leibniz îi adaugă: *nisi ipse intellectus* (afară de intelectul însuși).

[6 e] ↑ Nae Ionescu, Curs de istorie a logicei. 1924 – 1925, București, Ed. Eminescu, 1997.

[6 d] ↑ René Descartes, Meditationes de prima philosophia, meditaţiile a treia și a cincea (trad. rom. de Constantin Noica, 1937, și Ion Papuc, 1997).

VII. Universalitatea actului religios

[20 martie 1925]

1. Momente ale actului religios
2. Sensuri ale termenului de credinţă
3. Credinţa ca act omenesc universal
4. Varietatea obiectelor credinţei
5. Nodul problemei. Forma autentică și forme denaturate ale absolutului
6. Concluzie. Necesitatea trecerii de la idol la Dumnezeu

Aţi reţinut, din prelegerile trecute, care sunt termenii procesului pe care-l dezbatem aci; și anume, că analizăm un act sufletesc, care are doi termeni preciși, și anume un act sufletesc de ordine absolută, adică în care cel de al doilea termen întrece cu totul limitele contingenţei și ale realităţii sensibile și, în sfârșit, aţi văzut că existenţa actului acestuia, pe care l-am numit act religios, implică cu necesitate existenţa realiter a celui de-al doilea termen, adică a divinităţii, așa încât problema existenţei acestei divinităţi nu se pune propriu-zis în termeni logici; adică, dovedirea existenţei lui Dumnezeu nu se ţine de o înșirare de raţionamente și nu se sprijină pe o pretenţie de

argumentare valabilă și această dovedire nu este propriu-zis o dovedire dialectică, ci o raportare directă la fapte. Cu această a doua problemă pe care am lămurit-o, noi am lămurit câteva dintre punctele esenţiale din preocupările noastre; și anume, am lămurit întâi specificitatea ca natură a actului religios și iarăși specificitatea ca lege, ca legiferare, ca structură a acestui act. Rămâne, pentru ca să epuizăm primul capitol al cercetărilor noastre, să punem problema universalităţii actului religios.

Nu trebuie să vă surprindă dacă, și în această direcţie, adică în problema universalităţii actului religios, nu o să vă înfăţișez propriu-zis argumentele dialectice, ci o să vă expun numai puncte de vedere – aceasta pentru simplul motiv că și problema universalităţii actului religios nu este pasibilă de dovedire. Totuși, trebuie să plecăm, în expunerea aceasta, de la analiza datelor fundamentale, adică metoda noastră este, și în cazul acesta de faţă, tot descriptivă.

1. Momente ale actului religios

În actul religios noi avem de-a face cu un fel de punere în posesie a subiectului asupra obiectului, adică subiectul intră în stăpânirea obiectului. Realizarea unităţii acesteia a actului religios constă tocmai într-o întrepătrundere a celor doi poli ai actului. Deci subiectul, unul din cei doi poli, omul, conștiinţa umană în genere, pune stăpânire asupra obiectului. Aceasta este schema generală a procesului. Numai că, în acest proces de punere în posesie, distingem două acte bine despicate: este, în primul rând, actul prin care subiectul se îndreaptă asupra obiectului și ia contact cu el, îl mărginește, îl definește, îl încadrează în spiritul acesta că, precizându-i în esenţa lui, îl cunoaşte, ia contact cu el. Un al doilea moment, deci al doilea act, deosebit de acesta, este propriu-zis actul de luare în posesie.

În ce constă această luare în posesie? Constă în nici mai mult nici mai puţin decât în identificarea subiectului cu obiectul. Ce înseamnă identificare în cazul acesta? Înseamnă, propriu-zis, nu contopirea unuia în celălalt ci

altceva, deosebit, sau, într-o expresie obișnuită: sunt ceea ce ești, te pot înlocui, pot sta pentru tine. Vasăzică, nu o contopire definitivă în sensul că unul devine celălalt, dar un fel de apropiere, un fel de înlocuire, sau o calitate funcţională de a înlocui un obiect prin celălalt, subiectul pe obiect și, evident, obiectul pe subiect. Lucrul nu se poate spune așa de clar, dar identificarea, în cazul despre care vorbesc acum, nu este completă, în sensul că unul dintre termeni nu capătă conștiinţa sau nu-și însușește conștiinţa celui de-al doilea. Adică, dacă punem în prezenţă conștiinţa și pe Dumnezeu, conștiinţa umană, în procesul acesta de identificare, nu devine propriu-zis divinitate, nu capătă caracterele divinităţii, și, totuși, conștiinţa umană se simte oarecum de aceeași natură cu divinitatea. De aceea, ziceam: se identifică și, totuși, nu este identificare.

2. Sensuri ale termenului de credinţă

Dar procesul pe care vi-l descriu acum are un nume mult mai simplu, pe care-l cunoaşteţi: este așa-numita credinţă. Numai că și credinţa are, și ea, două sensuri diferite: eu cred că se va întâmpla ceva, este un sens; eu cred în ceva, este celălalt sens. Aceste două sensuri nu se pot confunda, iar în procesul religios, numai „eu cred în ceva” are sens, are rost.

Lucrurile acestea vi le spun pentru că sunt direcţiuni în filosofia religiei și în anumite feluri de a interpreta religia chiar; vasăzică, în afară de filosofie, și în trăirea religioasă, care se depărtează de la acest punct de vedere.

Mi se pare că vă spuneam altă dată despre un prieten al meu, care spunea: Eu nu cred în Dumnezeu! De ce? Pentru că nu am siguranţa existenţei lui Dumnezeu. Dar dumneata crezi că acum afară este ziuă? Dumneata știi că afară este ziuă. Ei bine, eu, cu siguranţa cu care dumneata crezi că acum e ziuă afară, cu aceeași siguranţă eu știu că este Dumnezeu. Prin urmare, nu credea că există Dumnezeu, nu știa precis că există.

Ce este aceasta? Este pur și simplu o deviere de la linia adevărată a problemei.

Dar credinţa, pe lângă cele două înţelesuri stabilite,

are, pe drept sau pe nedrept, și o mulţime de alte funcţiuni. Pentru unii credinţa înseamnă pur și simplu un nou mijloc de cunoștinţă. Vă spuneam rândul trecut că sunt unele adevăruri de care nu putem să luăm contact direct, și arunci garantează, pentru valabilitatea adevărului acesta, altceva: existenţa Americii este garantată de cei care au văzut-o, de afirmaţiunea lor.

Ei bine, nu zic că acest fel de a cunoaşte înseamnă credinţă. Propriu-zis aceasta nu este credinţă, ci este altceva, este o transmitere a adevărului, o transmitere a unei afirmări – transmitere care nu garantează, prin ea însăși, conţinutul afirmaţiunii, ci care depinde de prestigiul celui care face afirmaţia. Vasăzică, este un adevăr a cărui fundare stă în elemente exterioare adevărului însuși. Aceasta – zic unii – ar fi credinţa. Aceasta propriu-zis nu este credinţă; eu te cred pe dumneata când îmi spui că există America, dar aceasta nu înseamnă că eu cred în dumneata, ci înseamnă pur și simplu că te cred pe dumneata, adică zic că ai dreptate, am eu motivele mele pentru care nu pun la îndoială afirmaţia dumitale – atât, și nimic mai mult.

A spune: „Nu cred în Dumnezeu pentru că nu sunt sigur că există” este cea mai mare greșeală. Pentru că, a crede în Dumnezeu este una, și a crede că există Dumnezeu este alta. A crede că există Dumnezeu este, aproximativ, a fi convins de existenţa lui; pe când a crede în Dumnezeu este ceea ce am să vă spun acum.

Vasăzică, credinţa, actul de credinţă, are două interpretări: cred în cineva și cred pe cineva.

A crede pe cineva, este tocmai rădăcina aceasta de cunoaştere; a crede în cineva este rădăcina religioasă a actului religios.

Ei bine, a crede în cineva este tocmai ceea ce vă spuneam adineauri: înseamnă a te identifica cu celălalt obiect, în marginile pe care le și indicasem. Aceasta înseamnă actul de credinţă propriu-zis.

3. Credinţa ca act omenesc universal

Astfel pusă problema, adică distingând în actul

religios cele două rădăcini, precizarea obiectului și luarea în posesiune propriu-zis a obiectului, identificarea cu obiectul, vedeţi că însăși problema actului religios ia altă înfăţișare.

Întrebarea pe care trebuie să ne-o punem însă imediat este următoarea: actul acesta de credinţă este un act universal sau nu? Nu este greu de răspuns la această întrebare. Actul de credinţă este desigur un act universal, adică toată lumea trăiește acest act de credinţă. A crede în ceva, indiferent dacă este Dumnezeu sau altceva acel ceva, este un act universal, este un act pe care-l trăiește toată lumea. Nu este nevoie să dovedesc lucrul acesta, este un lucru de experienţă, după cum lucru de experienţă este că toată lumea vede ceva. Nu se poate dovedi că toată lumea vede ceva, dar acesta este un lucru care se trăiește direct, este un fapt care se petrece, și faptele care se petrec, după cum am mai spus, nu se pot dovedi.

Prin urmare, credinţa în ceva este un fapt universal omenesc, orice conștiinţă omenească trăiește acest act de credinţă.

4. Varietatea obiectelor credinţei

Orice act de credinţă are cei doi poli pe care i-am indicat adineauri, dintre care unul este întotdeauna conștiinţa omenească. Dar celălalt pol? Celălalt pol variază.

Don Juan – dumneavoastră îl cunoaşteţi – trăiește și el un act de credinţă, numai că celălalt pol al actului acesta este veșnicul feminin. Una din interpretările ce se dau lui Don Juan este că el, propriu-zis, nu iubea, în toate femeile pe care le-a iubit, pe o anumită femeie, ci realiza pur și simplu iubirea, adică iubea iubirea însăși. Iubirea aceasta devenise pentru el un fel de absolut hipostaziat, care trecea dincolo de limitele lumii. Vasăzică, actul continuu de iubire al lui Don Juan este ceva analog cu actul de credinţă, el se identifică cu iubirea însăși. De aceea se zice: Don Juan este simbolul iubirii. De ce? Ce înseamnă aceasta? Este identificarea cu iubirea însăși. Un caz.

Alt caz. Vă aduceţi aminte, desigur, din psihologia pe care aţi făcut-o în clasa a VII-a secundară, de cazul acelui ungur care, pe vremea Comunei din Paris, ședea pe un scaun, cu picioarele într-o ladă și făcea matematică. Era un pasionat al știinţei. Ce înseamnă aceasta? Mai mult sau mai puţin fiecare dintre noi facem știinţă, mai mult sau mai puţin fiecare ne ocupăm cu probleme de știinţă; dar, pentru fiecare dintre noi, știinţa constituie un domeniu de cercetare și are o înfăţișare contingenţă, adică din lumea realităţii sensibile. Pentru maniacul pe care vi-l amintii adineaori, știinţa devine, și ea, un fel de absolut, se hipostaziază și ea dincolo de limitele realităţii sensibile și, prin urmare, trăia el în actul acesta sau în activitatea lui știinţifică, care de altfel n-a ajuns la niciun rezultat; activitatea aceasta a lui știinţifică era propriu-zis numai o manifestare a actului de credinţă pe care-l trăia el în fiecare clipă, în legătura aceasta dintre el și știinţa hipostaziată. Vasăzică, tot un act de credinţă. El credea în știinţă.

Exemple de acestea se pot înmulţi la infinit. Ce credeţi că este mamonismul, iubirea de bani, decât tot un act de credinţă și, aș zice, un act deviat de credinţă? De ce deviat? În toate raporturile acestea pe care le-am înșirat se petrece ceva neobișnuit; și anume, parte din faptele de toate zilele pierd caracterul lor de fapte din viaţa de toate zilele și se ridică pe un piedestal care le schimbă oarecum natura. Știinţa pe care o facem fiecare, și pe care fiecare om de știinţă sau cei mai mulţi oameni de știinţă o fac oarecum fără să-și dea seama ce fac, devine dintr-odată un fel de idol. Și la Don Juan iubirea este tot un fel de idol și fiecare realizare a iubirii, adică fiecare dintre cucoane, este ridicată pe piedestalul acesta al idolului.

Care este proprietatea actului acesta? Este că faptul real se denaturează, în sensul că-și pierde caracterul său real, dar, în schimb, capătă o forţă, n-aș zice expresivă, dimpotrivă, o forţă de a aduna toate realităţile în el însuși, le anexează, absoarbe toate realităţile în el și devine un fel de exponent al realităţii. Sunt fapte cu un caracter

absorbant. Din toate realităţile câte există în asemenea împrejurări, actul de credinţă acesta, pe care-l trăiesc oamenii, în actul acesta de credinţă, nu mai există decât subiectul și obiectul, care obiect este un fel de simbol al întregii realităţi sau, cel puţin, dacă nu este un simbol, întrece în importanţă, absoarbe interesul care ar trebui în chip normal să se răspândească asupra întregii realităţi.

Faptul acesta nou, sau calitatea aceasta nouă pe care o capătă idealul acesta hipostaziat, cel de-al doilea termen, are toate caracterele absolutului, nu face parte din realitatea sensibilă, el transgresează asupra acestei realităţi, trece dincolo de limitele ei, tranziază, cu un alt termen, sau transcende toată realitatea.

Faptul de credinţă este un fapt universal, după cum spuneam; dar, dacă băgăm de seamă, termenul al doilea, idealul hipostaziat, iese din funcţiunea lui normală. Care este funcţiunea normală a știinţei? Să cunoaştem într-un anumit fel realitatea, adică să ne orientăm într-un anumit fel în realitate. Care este funcţiunea normală în actul acesta de credinţă? Să absoarbă toată viaţa subiectului. Are vreun scop cercetarea știinţifică în cazul acesta? Nu. De aceea este și foarte normal cazul ungurului pe care-l citam. Psihologia zicea, cu un fel de dispreţ: și vă închipuiţi că în toată viaţa lui nu a făcut nimic! Dar tocmai faptul acesta arată că avem de-a face cu ceva caracteristic, adică funcţiunea știinţei nu mai este îndeplinită.

Deci, forţând, așezarea în acest al doilea pol al actului de credinţă nu mai îndeplinește funcţiunea știinţei, nu mai este știinţă, ci este altceva, este pur și simplu cel de-al doilea termen al actului de credinţă; nu mai stă în funcţiunea necesităţii cunoaşterii noastre sub raportul cunoaşterii, ci stă în funcţiunea necesităţii cunoaşterii noastre sub raportul absolutului. Și atunci, întrebarea pe care trebuie să şi-o pună psihologia era nu dacă respectivul a descoperit ceva în matematică, ci dacă, în adevăr, matematica aceasta pe care el o făcea așa cum știa el să o facă îi împlinea necesităţile lui spirituale. Aci este însuși miezul problemei.

Vasăzică, pentru ca să nu pierdem șirul: există un act de credinţă care este universal. Dar acest act de credinţă poate să aibă diferite obiecte la polul opus. Un pol este același, subiectul care gândește, care trăiește, celălalt poate să se deosebească. Patriotismul este tot un act de credinţă, la capătul căruia se află patria; cazul lui Don Juan, tot un act de credinţă; iubirea de știinţă, tot un act de credinţă; și, în sfârșit, actul religios însuși, tot un act de credinţă.

5. Nodul problemei. Forma autentică și forme denaturate ale absolutului

Dar, între toate obiectele pe care vi le înfăţișez există o deosebire: ele nu sunt propriu-zis omogene. Adică, dacă divinitatea are o existenţă și îndeplinește o funcţiune, știinţa, iubirea, naţiunea, patria au două esenţe și împlinesc două funcţiuni. Patria este o realitate și are o funcţiune, dar patria în patriotismul propriu-zis este altă realitate și are altă funcţiune. Știinţa, tot așa. Vasăzică, pentru ca naţiunea, patria, știinţa, iubirea eţetera să poată deveni, în adevăr, al doilea pol al procesului, al procesului acesta de credinţă, ele trebuie să se denatureze, să-și schimbe esenţa și să-și schimbe funcţiunea. Ce fel de esenţă și ce fel de funcţiune trebuie să capete? Din realitate sensibilă să se transforme în absolut, din parte să devină esenţă; adică, din parte să devie, propriu-zis, tot. Aci este, după cum spuneam mai sus, nodul problemei. Întrebarea pe care ne-o punem este: nu cumva toate cazurile acestea, patriotism, naţionalism, erotomanie, obsesiunea de știinţă, nu cumva sunt ele numai cazuri deviate, nu cumva, adică, actul de credinţă și-a greșit obiectul la care se aplică? Evident că așa este. Fiindcă, pentru ca știinţa să devină obiect al acestui act de credinţă, trebuie să înceteze să mai fie știinţă, și nu întru atât întrucât este știinţă poate să îndeplinească funcţiunea de al doilea pol al actului de credinţă, ci numai întru atât întrucât devine absolut. Dacă știinţa nu ar putea să se depersonalizeze, să devină absolut, nu ar putea să îndeplinească funcţiunea de al doilea pol. Și atunci,

suntem destul de aproape de punctul la care voiam să ajungem: atunci actul de credinţă, chiar atunci când în al doilea pol stă Dumnezeu, este actul religios. Actul de credinţă este în adevăr un act universal, numai că, în această universalitate a lui, este trăit adeseori fals; adică, orientarea noastră spirituală se face în chip greșit, nu către adevărul absolut, adică către Dumnezeu, ci către un fel de înlocuitor, de *Ersatz* al absolutului acesta adevărat, adică o orientare greșită; dar trăind totuși necesitatea aceasta de a ne învârti într-o sferă a absolutului, noi, oamenii, punem în locul celuilalt pol ceva creat de noi înșine; adică luăm ceva din viaţa aceasta și îl ridicăm, din realitatea sensibilă, la absolut. Acesta este procesul care se întâmplă. Și astfel, se naște încă un aspect al lucrurilor despre care vorbeam mai sus: cum se dovedește existenţa lui Dumnezeu? spuneam: existenţa nu se dovedește, se trăiește, în adevăr, dacă stai în faţa unuia care nu crede, ce ai să faci? Să începi să-i aduci argumente, să-i arăţi că există pentru cutare sau cutare motiv? Aceasta a făcut-o intelectualismul tomist, care are pretenţiunea că are suficiente argumente ca să dovedească existenţa lui Dumnezeu, însăși cartea pe care, de altfel, v-am și recomandat-o, aceea a lui Maritain: *Reflexions sur l'Intelligence!* *[7 al* – stă pe același punct de vedere care, însă, pentru mine este fundamental fals. Niciunul din argumentele acestea raţionale pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu nu stă în picioare.

6. Concluzie. Necesitatea trecerii de la idol la Dumnezeu

Și atunci, care este calea? Cred că o vedeţi și dumneavoastră. De îndată ce necesitatea trăirii absolutului este universală, după cum am arătat, dar de îndată ce această trăire a absolutului este falsificată prin înlocuirea lui Dumnezeu, în celălalt pol, prin alte diferite ingrediente, atunci calea este alta: să arăţi preopinentului tău că anume obiect, în care crede el, nu este propriu-zis decât un obiect contingent și relativ. Prin urmare, calea pe care trebuie s-o urmezi nu este o cale pozitivă, ci una negativă,

pentru că, propriu-zis, negativă este tocmai înlocuirea lui Dumnezeu cu celălalt obiect; adică, se adaugă ceva atunci când înlocuiesc pe Dumnezeu prin – hai să zicem – știinţă. A trăi actul religios, a trăi absolut în forma eu – Dumnezeu, este stare normală a conștiinţei umane.

Deci, atunci când trăiesc actul acesta de credinţă nu în forma aceasta, eu – Dumnezeu, ci, eu – știinţă, se adaugă un element în plus, adică s-a înlăturat obiectul divinităţii și s-a înlocuit acest obiect, divinitate, cu obiectul știinţă, care a fost sublimat, care a fost absolutizat. Vasăzică, are loc procesul acesta de înlocuire a divinităţii prin noul idol ce și l-a creat omenirea. Deci, calea de îndrumare la Dumnezeu nu este propriu-zis instaurarea divinităţii; instaurarea divinităţii se face de la sine, atunci când înlături idolul care a înlocuit divinitatea, adică conștiinţa omenească intră în normalul ei și trăiește actul acesta religios în forma lui adevărată, în forma lui normală.

Dându-vă câteva consideraţiuni asupra actului religios, vă spuneam, de la început, că nu este bine să așteptaţi ca eu să vă dovedesc universalitatea actului acesta, fiindcă argumente pe acest teren nu se găsesc. Ceea ce fac eu este să vă expun situaţiunea pur și simplu și, ca să mă rezum, situaţiunea este aceasta, punctul principal este acesta: actul de credinţă este momentul în care, în actul religios, subiectul se identifică cu obiectul. Acest act de identificare cu absolutul este un act general uman și recunoscut ca atare. Pentru că nu se va găsi nimeni care să spună că nu trăiește, că există om care să nu trăiască absolutul, numai că absolutul acesta se trăiește în anumite forme, în diferite forme, unele autentice, altele denaturate. Formele denaturate sunt formele în care obiectul absolut, propriu-zis, prin esenţa, prin natura lui absolut, este înlocuit printr-un obiect din lumea sensibilă ridicat la demnitatea absolutului.

Înlăturarea acestor obiecte aduce imediat după sine instaurarea procesului religios în formele lui normale, adică legătura de la om la Dumnezeu. Iată, prin urmare, de

ce actul religios este un act universal.

Rămâne numai să avem în noi tăria de suflet și tăria de minte pentru ca în adevăr să pătrundem formele în care trăim noi absolutul și să înlăturăm ceea ce este de înlăturat, dacă este în adevăr de înlăturat ceva.

[7 al ↑ Jacques Maritain, Reflexions sur l'intelligence et sur să vie propre. 2 e edition. Paris, Nouvelle Librairie Naţionale, 1926. (Ed. I, 1925.)

VIII. Actul religios ca act personal

[21 martie 1925]

1. Morala și religia în faţa acţiunii
2. Morala și binele absolut
3. Cultul și structura religioasă
4. Digresiune. Cultul grec în cadrul cultului catolic
5. Actul religios – act social sau act personal?
6. Actul de iubire în cadrul dogmatic-istoric
7. Scăderea religiozităţii în lumea contemporană

Am încheiat cu consideraţiunile ce aveam intenţiunea să le dau asupra primei noastre probleme, adică problema structurii actului religios. Azi vom trece să studiem chestiunea actului religios, adică a acţiunii, a realizării acestui act din punctul de vedere individual, adică a acţiunii pe care conștiinţa sau omul în genere o fac sub influenţa directă a actului religios.

Evident că trebuie să treacă în viaţa omenească ceva din actul acesta religios; adică, este evident că trebuie să se răsfrângă, pentru că el este o realitate, tinde să se realizeze oarecum în afară. Realizarea aceasta a actului de conștiinţă este în funcţiune nu numai de conștiinţa noastră propriu-zisă, ci este în funcţiune și de unitatea noastră psihofiziologică; adică, întru atât întrucât suntem trup și suflet, și anume o unitate din trup și suflet, actul religios se exprimă, trece în afară, se exteriorizează. Problema aceasta am atins-o noi pe o latură în primele prelegeri. Ea are însă și altă latură.

1. Morala și religia în faţa acţiunii

Întru atât întrucât actul religios este trăit, el are anumite efecte, adică determină acţiuni omenești în diferite feluri. Determinarea aceasta este de două ordine: întâi, este o determinare a acţiunii noastre pentru realizarea actului religios însuși, și este, pe urmă, o determinare a acţiunii noastre, întrucât actul religios trăit schimbă structura noastră sufletească. Cum? Ce este Dumnezeu, divinitatea, adică cum cunoaştem noi divinitatea? Este o problemă pe care o vom atinge mai târziu, în partea a doua a consideraţiunilor noastre. Totuși, să spunem de azi că noi trăim această divinitate sub anumite calităţi ale ei. De pildă, când zicem că Dumnezeu este binele, că este un bine suprem, că este un bine absolutizat, conceperea, trăirea lui Dumnezeu ca supremul bine nu poate să fie fără nicio influenţă asupra acţiunilor noastre. Vasăzică, aci se pune problema așa-numitei moralităţi religioase. Adică, acţiunile noastre în viaţa de toate zilele sunt determinate de conţinutul actului religios. Felul în care noi trăim divinitatea în genere în actul religios este determinat și este specific în felul nostru de activitate. Aceasta este latura morală a problemei noastre.

Evident că nu trebuie să credeţi că moralitatea și religia sunt unul și același lucru. Moralitatea are două rădăcini, adică două înţelesuri: moralitatea este norma de conducere impusă din afară și moralitatea este, în alt înţeles, sensul general al conducerii noastre. Când moralitatea este norma de conducere impusă nouă oarecum din afară, atunci evident că legătura cu religia poate să fie, dar poate și să nu fie. Moralitatea este, în acest caz, normativă, este bine precizată; cadrele ei sunt bine precizate, direcţiunile în care se mișcă acţiunile noastre sunt bine precizate, pentru că sunt determinate din afară și scopul acţiunii noastre morale este intrarea, adaptarea la numite tipuri din acestea existente.

Dar mai este, cum spuneam, o altă interpretare a moralei. Și anume, morala înseamnă pur și simplu linia generală de conduită, stilul de conduită a cuiva. Eu pot să

am o unitate în acţiunea mea, care unitate însă să nu aibă nimic de-a face cu ceea ce îmi cere societatea la un moment dat.

Ce este comun la aceste două înţelesuri ale acţiunii? Comun este faptul că toată activitatea mea are un sens. Și, ceva mai mult: nu numai că are un sens, adică o direcţiune, dar că toată activitatea mea îndeplinește anumite scopuri. Propriu-zis este însă morală această activitate a mea în cazul întâi și impropriu nemorală în cazul al doilea. Ei bine, numai acest al doilea caz, adică necesitatea, în legătură cu actul religios și cu viaţa religioasă, trăirea religioasă de conștiinţa umană a unei anumite structuri, răsfrângerea acestei structuri în activitatea noastră constituie ceea ce numesc eu propriu-zis morală religioasă, în cazul acesta însă, morala nu vine din afară, ci morala vine oarecum dinăuntru, preexistă structura, și pe urmă vine actul, urmează actul și direcţiunea anumită a actului.

Aceasta înseamnă poate că întâi trebuie să ai religia pentru ca apoi să vină morala, cum spune, de pildă, Luther? Nu. Iar ne mișcăm pe un teren foarte primejdios, unde este vorba de subtilităţi pe muchie de cuţit.

Există un raport între activitatea aceasta morală determinată de actul religios și religie; dar nu se poate spune: religia determină morala, după cum nu se poate spune nici invers: morala determină religia. Morala și religia sunt una. Actul religios se adâncește printr-o anumită practică morală și practica morală se precizează prin predicarea unui act numit religios. Tocmai aceasta este legătura, tocmai aceasta arată legătura indispensabilă dintre actul religios și morala aceasta, pe care am încercuit-o aci.

2. Morala și binele absolut

Dar să ne întoarcem la punctul nostru de plecare.

Dacă considerăm pe Dumnezeu ca pe un suprem bine și dacă, pe de altă parte, lucrăm în conformitate cu binele, adică principiul meu de acţiune este binele, așa cum îl înţeleg eu, atunci evident că persistenţa mea în acţiuni

după principiul binelui o să fie bună.

Vedeţi, cuvântul acesta: „religios”, nu este un cuvânt obișnuit, după cum nici cuvântul „artist” nu este un cuvânt obișnuit. Cum credeţi că lucrează un sculptor marmura pe care o are în faţă? Credeţi că are o imagine în cap și o pune de-a dreptul în marmură? Niciodată! Lucrând, lui i se precizează liniile în măsura în care lucrează, în măsura în care scoate din marmură, dăltuiește, dă la o parte ceea ce nu trebuie, în aceiași măsură i se precizează imaginea pe care și-a făcut-o. Același lucru și cu scriitorul. Prin urmare, este un fel de cunoaştere care se determină în însuși procesul de cunoaştere. Așa este și această cunoaştere religioasă, și așa este și cu acţiunea aceasta religios-morală: cunoaşterea supremului bine acţionând după principiul binelui și acţionarea după principiul acestui bine și cunoștinţa binelui, într-o continuă legătură. Nu este vorba aci de secvenţă precisă, de chestiunea de a se ști ce a fost întâi: găina sau oul; găina și oul, în planul acesta de realitate, sunt oarecum coexistente și, pe măsură ce procesul acesta înaintează și este trăit, pe aceeași măsură și diferenţierea activităţii de obiect. Dar obiectul și activitatea la început sunt unul și același lucru. Și tocmai conlucrarea, adică lucrarea mea personală pe ambele terenuri, aduce cu sine precizarea obiectelor puse în prezenţă. Aceasta este moralitatea religioasă. Nu aceasta este însă cealaltă moralitate. Moralitatea cealaltă se justifică în altceva decât în absolut. Moralitatea aceasta, pe care am văzut-o acum, se justifică în absolut, adică este realizarea vieţii mele după indicaţiunile absolutului; este, pe de altă parte, după cum vă spuneam, realizarea însăși a absolutului. Morala cealaltă era justificată în ceva de un ordin diferit, în hai să zicem, idealuri de natură contingenţă. Un om poate să fie perfect moral fără să subordoneze activitatea lui binelui absolut. Un om care respectă în totul legislaţiunea unei societăţi, care nu o respectă de formă, ci o respectă în fond, este un om perfect moral, deși legislaţiunea și moralitatea, faptul juridic și faptul moral sunt lucruri cu totul diferite. Cu

toate acestea, adaptarea la un sistem de legislaţiune poate să creeze, pentru noi, imaginea moralităţii. Dar acest sistem de legi nu este reprezentarea absolutului, ci este ieșit din necesităţile societăţii pentru care este creat și reprezintă, până la un punct, etosul, structura sufletească a acestei societăţi. Prin urmare, trebuie să deosebim între morala aceasta și morala cealaltă.

3. Cultul și structura religioasă

Moralitatea de ordin religios este, prin urmare, trăire a actului religios și, în același timp, expresie a acestui act. Vasăzică, este un fel de exprimare a actului. Dar, numai aceasta? Evident, mai sunt și altele; acesta este, ca să zic așa, un fel de realizare dinăuntru în afară a actului religios. Este exteriorizarea, dar nu exteriorizare propriu-zisă în lumea materială, exteriorizare în lumea morală, în lumea sufletească – pentru că actul moral, ca normă de conducere, nu face parte din lumea materială. Actul religios cere însă și o altă exteriorizare, care adeseori ajunge la forme materiale. Această exteriorizare, cea mai cunoscută adică dintre formele acestea de exteriorizare și cea mai la-ndemână, este cultul.

Și cu cultul se întâmplă ceva analog cu ceea ce se întâmplă cu moralitatea. Sunt unii cercetători care cred că religia nu se leagă în chip necesar cu formele de cult; adică, formele de manifestare în afară, formele de expresiune, mai exact, ale actului religios, nu sunt în chip necesar legate de el. Așa spune, de pildă, Schleiermacher.

Dacă prin cult înţelegem totalitatea rezultatelor materiale ale actului religios, și dacă adeseori, cum au înţeles unii, prin cult se înţelege un fel de șabloane, un fel de formule care se învaţă pe dinafară, religioase, atunci evident că cultul și religiozitatea sunt două lucruri deosebite. Este adevărat că sunt diferite religii care cred acest lucru. Religiile acestea pleacă de la un adevăr de ordin biologic, care nu este tocmai așa de bine verificat. Inconștient, toate religiile care pun preţ deosebit pe cult, adică pe formele exterioare de manifestare a sentimentului religios, fac raţionamentul pe care l-au făcut psihologii

veacului al XIX-lea când spuneau că este de-ajuns să dai unui om expresiunea pe care o are el într-un anumit sentiment, pentru ca el să trăiască și sentimentul; adică, cu un termen pe care-l cunoaştem cu toţii: nu plâng pentru că sunt emoţionat, ci sunt emoţionat pentru că plâng. Vasăzică, este o teorie care spune că forma de expresie poate să aducă după sine însuși motivul interior al expresiei și, în cazul acesta, evident că cultul sau exercitarea cultului poate să aducă după sine însuși fondul interior sufletesc, adică însuși fondul religios. Deci, pentru ca omul, pentru ca copilul să fie religios, să-l pui în fiecare zi să se închine și să facă mătănii, sau, pentru ca să se păstreze viaţa religioasă într-o anumită asociaţiune profesională, trebuie să se facă rugăciuni adesea, după un program, după un anumit tipic eţetera.

Nu zic că asemenea procedee, care sunt de origine pur pedagogice, nu pot să aibă o influenţă oarecare asupra religiozităţii; dar influenţa aceasta poate să fie și iluzorie; și anume, pentru foarte simplul motiv că exercitarea unui anumit gest, în anumite împrejurări, poate să se mecanicizeze, să se golească de sentiment și, în cazul acesta, să nu mai poată în niciun chip să aducă în conștiinţa respectivului aducerea aminte a faptului sufletesc viu și originar – lucru pe care-l cunoaşteţi din pedagogie.

Bine, dar numai acesta este cultul propriu-zis? Dacă priviţi la origine lucrul, cultul are un alt rost: cultul este expresiunea unui fond. Și expresiunea fondului acestuia, dacă nu este valabil numai pentru sine însuși, cum pretind religiile pe care vi le-am înfăţișat eu, apoi în adevăr că el nici nu poate să lipsească complet, pentru că propriu-zis nu trăiesc o stare sufletească decât într-un anumit complex. Ce este propriu-zis mimica, ce sunt gesturile pe care le facem noi când vorbim? Sunt tocmai necesitatea de exteriorizare completă a faptului interior; adică, ceea ce nu izbutesc eu să trăiesc așa de intens încât să exprim numai printr-un singur mijloc de expresiune, încerc să complinesc prin alte mijloace, lăturalnice. Eu fac gesturi

nu pentru că gestul ar fi frumos, ci pentru că gestul – cum sunt gesturile acelea studiate în oglindă –, dar pentru că gestul acesta pornește din același fond interior din care pornește și vorba și pentru că gesturile acestea nu fac decât să complinească vorba.

Deci, atunci când este vorba ca actul să se realizeze, el caută mai multe căi de realizare, un complex de căi de realizare, a căror unitate singură dă actul întreg. Privită din partea cealaltă chestiunea, ea se pune așa: actul se realizează în anumite feluri; adică, îl trăiești interior și se realizează în afară. Aceste două laturi sunt oarecum complementare. Dacă nu poate să existe, în cazul întâi, gestul singur care să creeze, care să aducă după sine fondul sufletesc religios, tot astfel fondul sufletesc religios nu poate să existe în plenitudinea lui fără exprimare exterioară, fără exteriorizare, fără trecere în afară; și, același lucru ce s-a petrecut în cazul întâi se întâmplă și aici: gestul, exteriorizarea, adică cultul în genere este în același timp o adâncire a actului religios; în măsura în care acest act se adâncește, exprimarea religioasă se precizează ea însăși. Aceasta înseamnă că există foarte strânsă legătură între actul religios, între credinţe prin urmare, și cult, dar că în actul religios complet nu ne putem sprijini numai pe unul dintre acești termeni.

4. Digresiune. Cultul grec în cadrul cultului catolic

În legătură cu aceasta, o mică digresiune, care este foarte la locul ei aci. Știţi că există biserici și culturi deosebite pentru fiecare biserică. Unele biserici mari vor să facă o trecere înspre altele, pentru ca să capteze de la celelalte biserici credincioși. Și atunci, eu, confesiunea A, admit, în cadrul confesiunii mele precise și în cadrul dogmei mele precise, ca cultul să fie de alt fel. Știţi că în biserica apuseană, în biserica universală catolică, există azi două culturi deosebite: cultul latin și cultul grec. Ce înseamnă aceasta? Pe deasupra, nimic, în fond, un lucru primejdios, nu pentru acei care trebuie să fie captaţi, ci tocmai pentru aceia care exercită acţiunea de captare. Ce înseamnă cult, veţi înţelege numaidecât atunci când vă veţi

da seama de legătura dintre actul religios și expresiunea acestui act; adică, structura intimă a actului religios este determinantă pentru forma de exprimare. De pildă, acel care se roagă în genunchi, cu siguranţă că are o altă imagine sau trăiește altfel, într-o altă tonalitate, actul religios, decât acela care se roagă în picioare. Acei care se roagă cu ochii închiși, concentraţi, văd altfel, sub raport religios, universul decât acela care ar rămâne extatic, cu ochii deschiși, cu braţele date în lături. Să nu credeţi că pentru fiecare religie există un cult special. Mi-aduc aminte, eram acum câţiva ani la Mannheim. O cunoștinţă a mea care făcea sculptură, o femeie, care mai mult gândea decât sculpta, a făcut în lemn o foarte frumoasă figură a lui Moise. Era un Moise dat pe spate, tocmai în atitudinea aceasta de extaz, cu capul plecat pe spate, cu mâinile întinse. Foarte ciudat, din câţi au văzut figura aceasta, niciunul nu a putut să spună că acesta era Moise. Se vedea că este o figură religioasă, dar nimeni nu a putut să spună că este Moise. Pentru ce? Pentru că etosul, structura religioasă nu este aceasta. Elementul fundamental în mozaism este tocmai voinţa, expresiunea voinţei, și de aceea înfăţișarea pe care a dat-o Michelangelo lui Moise este aceea a unui om bine făcut, cu privirea puternică, care stăpânește. Pe când Moise celălalt, cel care primește harul dumnezeiesc, cum se zice în limbagiul bisericesc, nu impresionează pe nimeni.

Vasăzică, există o strânsă legătură religioasă între cult și structura religioasă, între felul de a se ruga și structura religioasă. Vasăzică, dacă o religie admite ca credincioșii să se închine în alte forme cultice, riscă atunci ca întregul substrat sufletesc să se transforme. Este numai un fel de superioritate faptul care se spune că uniţii ar fi un fel de capcană pentru ortodoxie; din contră, ei sunt un fel de capcană a ortodoxiei pentru catolicism. Pentru că ortodoxul, întrucât este ortodox și întrucât intră în biserică, în biserica aceasta unită, dar se roagă după cultul ortodox, tot ortodox rămâne; pe când catolicul, când va învăţa, dacă va putea să înveţe, să se roage după cultul

ortodox, încetează să mai fie catolic. Aceasta este importanţa pe care o are cultul faţă de religie și religia faţă de cult.

5. Actul religios – act social sau act personal?

Cu aceste consideraţiuni este adevărat că ieșim din individual și cu trecerea la exprimarea vieţii religioase noi atingem acum, iarăși, o mare problemă, de asemenea de mare importanţă pentru înţelegerea religiei și a religiozităţii: ce este un fapt individual și ce este un fapt social?

Biserica latină de Apus are un dicton: *unus christianus, nullus christianus.* Un creștin, nu înseamnă niciun creștin. Adică: pentru ca să fii creștin, trebuie să trăiești într-o comunitate religioasă.

De unde afirmarea acesta? Este adevărat că se zice: unde vor fi doi sau trei în numele meu, acolo voi fi și eu între dânșii. Acestea sunt fundările istoric-dogmatice ale problemei, care nu ne interesează. Pe noi ne interesează substratul filosofic. Și atunci, de unde acest dicton? V-am mai vorbit eu despre problema iubirii în creștinism. Tot aci este și originea acestei afirmaţiuni. Actul religios, din cele ce am spus până acum, se vede foarte bine că presupune doi termeni: unul, conștiinţa omenească, celălalt, absolutul; că această conștiinţă omenească trebuie să fie întreaga conștiinţă omenească, adică să fie conștiinţa solidarităţii omenești. Aceasta nu rezultă deocamdată din analiza pe care am făcut-o. Totuși, creștinismul catolic zice: nu. Trebuie să adăugăm încă ceva, și anume: actul religios nu are doi poli în forma aceasta, ci un pol este absolutul, iar celălalt este solidaritatea conștiinţelor umane. Cu alte cuvinte, în celălalt pol stă întreaga omenire considerată ca un fel de corporaţiune, de comunitate.

6. Actul de iubire în cadrul dogmatic-istoric

Necesitatea acestei comunităţi nu o văd, ea nu se deduce din actul religios. Căci, cum am putea în adevăr să ajungem la conștiinţa comunităţii? Eu, personal, declar că nu am această conștiinţă a solidarităţii cu toată omenirea. Iată care este raţionamentul celor care susţin acest lucru:

actul fundamental de legătură între om și Dumnezeu este actul de iubire. Același act de iubire este hotărâtor și pentru toată omenirea. Adică, în momentul în care actul de iubire are funcţiunea lui maximă, el leagă pe om de ceilalţi oameni. De unde este dedusă această afirmaţie? Prima afirmaţie este: actul de iubire este legătura fundamentală dintre om și Dumnezeu. Dar dacă este extins la maximum, acest act de iubire cuprinde și legătura dintre toţi oamenii.

Ei bine, dacă ei scot problema din cadrul religios-filosofic și o trec în cadrul argumentărilor logice, să o urmărim puţin în acest cadru.

Pentru ca afirmaţiunea să fie valabilă, se cere un lucru, și anume, ca actul de iubire de la om la Dumnezeu să fie de aceeași esenţă cu actul de iubire de la om la om. Adică, să fie același act de iubire care, prin potenţarea lui, să se extindă la întreaga existenţă, să treacă asupra absolutului ca și asupra realităţii sensibile. Cine afirmă aceasta? Catolicismul creștin sau creștinismul catolic. Pe ce se sprijină? Pe Evanghelie? Care este, după Evanghelie, prima îndatorire a ta? Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, din toată inima și din tot sufletul tău. Și a doua regulă: iar pe aproapele tău ca pe tine însuţi. Va să zică, este tot una? Pe aproapele tău îl iubești ca pe tine însuţi, dar pe Domnul Dumnezeul tău? Din tot sufletul tău și din toată inima ta. Adică, pe Dumnezeu îl iubești cu spiritul în actul religios. Pe tine cum te iubești? Cu spiritul și cu trupul, ca om. Pe Dumnezeu îl iubești ca Dumnezeu, pe aproapele tău îl iubești ca om. Vasăzică, actul de iubire nu are un singur sens, chiar aci, pe terenul dogmatic-istoric, ci are două sensuri, deosebite. Prin urmare, iubirea către aproape nu este fundată în iubirea către Dumnezeu; orice ar spune teologia catolică, sunt două acte distincte. Comunitatea aceasta de iubire pe care creștinismul catolic vrea să ne-o impună ca o consecinţă a iubirii de Dumnezeu nu se ţine în picioare, tocmai pentru că textele religiei sunt clare – textele religiei creștine –; adică, iubirea către Dumnezeu este una și iubirea către aproape este alta. Este, de o parte, iubirea către absolut, de altă parte iubirea către om,

care sunt două lucruri distincte unul de celălalt. Vasăzică, argumentul propriu-zis pentru extinderea conceptului de iubire la aproapele meu nu există. Vasăzică, situaţia de fapt în domeniul istoric ne impune o solidaritate a tuturor oamenilor, iar pe de altă parte analiza actului religios, a faptului religios, așa cum am făcut-o noi aci, nu ne duce deloc la concluziunea că într-un pol trebuie să fie absolutul, iar în celălalt pol toată omenirea.

7. Scăderea religiozităţii în lumea contemporană

Prin urmare, noi rămânem la ceea ce am spus până acum, că actul religios nu este un act social, ci actul religios este un act personal, individual, că trăirea divinităţii și trăirea absolutului se pot face foarte bine cu ignorarea tuturor celor din jurul nostru; și atunci, consecinţa imediată este absurditatea tuturor acelora care consideră religia ca un fel de armă pentru liniștirea lucrurilor.

Schopenhauerienii care zic: „Religia – metafizica pentru proști!”, provocaţi de Platon, care zice: „Vai de mine! Dacă se iese din religie, trebuie să se mărească numărul jandarmilor!” Cu alte cuvinte, nu este nicio legătură: moralitatea pe care o impune religia, așa cum am arătat-o eu, nu impune o acţiune în sensul bunei convieţuiri cu ceilalţi. Ceilalţi nici nu mă interesează; propriu-zis, nici nu există. Adică, religiozitatea care se sprijină pe legătura directă dintre individ și absolut este – *horrible auditu* *[8 al* – anarhică!

Lucrurile trebuie spuse chiar în forma aceasta foarte puţin recomandabilă pe vremea tulburărilor europene. Lucrurile trebuie spuse din interes pentru viaţa noastră religioasă, a fiecăruia, pentru că dacă există o scădere a religiozităţii, adică dacă există nenorocirea aceasta pentru omenire, că nu mai poate să trăiască liniștită și în toată plenitudinea legătura cu absolutul, este tocmai pentru că religiozitatea a fost fals înţeleasă și a fost pusă în funcţiune de raporturi sociale.

Pe o catedră de filosofie, chiar pe un scaun, numai, de filosofie, trebuie să avem cel puţin atâta sinceritate și

atâta curaj să spunem lucrurilor pe nume. În ceea ce mă privește, le spun, cu atât mai mult cu cât eu am de apărat ceva care nu este propriu-zis nici liniște de un ceas a unui oraș, ci este, așa cum înţeleg eu, însăși posibilitatea de salvare a omenirii.

[8 al ↑ Groaznic de auzit (lat).

IX. Social și cognitiv în constituirea conștiinţei religioase

[27 martie 1925]

1. Creștinismul și disoluţiunea lumii antice
2. Religia ca potenţare a vieţii spirituale
3. Religia și viaţa socială în iudaism și în creștinism
4. Ascetismul ca ideal de viaţă religioasă. Practica apuseană și cea răsăriteană
5. Convingerea religioasă
6. Cunoaşterea științifică, cea filosofică și cea religioasă
7. Ideea de Dumnezeu în filosofie și în religie
8. Caracterul emoţional al cunoaşterii religioase
9. Emoţiune și personalitate

Concluziunile la care am ajuns în prelegerea trecută, oricât de surprinzătoare ar fi părut ele faţă de concepţiunea actuală a religiei și faţă de rolul care se asignează acestei activităţi spirituale în societatea de astăzi, nu sunt așa de revoluţionare cum ar părea la prima înfăţișare. Noi am încercat să fundăm concluziile acestea în două ordine deosebite. Vă aduceţi aminte din prelegerile anterioare că prima fundare a constat în analiza actului religios, ajungând la concluzia că sunt necesari doi termeni în orice act religios, din care unul, obiectul asupra căruia ţintește actul religios, și celălalt, subiectul, adică elementul de la care pleacă actul religios, sau punctul de plecare al actului religios.

În al doilea rând, noi am fundat afirmaţia noastră trecută pe a doua analiză, de ordin nu atât sistematic, cât

mai mult dogmatic-istoric, arătând anume că nu se poate presupune ca momentul subiectiv să fie o colectivitate.

Afirmând caracterul individual al elementului subiectiv, reducem prin urmare presupoziţia, care poate să conducă la o concepţie socială a actului religios, și reducem, prin urmare, și concepţia aceasta a actului religios.

1. Creștinismul și disoluţiunea lumii antice

Cum vă spuneam, concluzia ar fi putut să pară cam radicală, dar nu putea decât să corespundă unei anumite situaţiuni istorice. Dacă vă amintiţi începutul istoriei creștinismului – și mă raportez la creștinism pentru că este una dintre religiile care sunt obiective, adică al căror proces de desfășurare și obiectivare este mai complet –, atunci vă puteţi aminti că în adevăr în desfășurarea creștinismului au zăcut cele mai multe dintre motivele de disoluţie ale societăţii din acea vreme. Evident că, știind punctul meu de vedere, dumneavoastră nu o să spuneţi că acest creștinism este cauza disoluţiunii lumii antice, dar o să vă închipuiţi că creștinismul și disoluţiunea lumii antice sunt două fenomene concomitente; adică, fără să stea într-un raport de cauzalitate, nu e mai puţin adevărat că nici creștinismul și nici disoluţiunea lumii antice nu ţintesc înspre același proces care s-a întâmplat sub ochii istoriei, și anume, procesul de dezagregare socială provocat de lipsa de interes social în orientarea omenirii.

Va să zică, vedeţi că, în adevăr, religia conţine acest element social. O să ziceţi că în alte împrejurări religia n-a fost un element social, ci dimpotrivă, ea joacă un rol tocmai de unificare socială. Eu o să vă răspund că dumneavoastră confundaţi elementele cultice dintr-o religie oarecare cu însuși actul religios, adică trăirea divinităţii și atunci, dacă nu mai aveţi nimic de obiectat, ne-am înţeles.

2. Religia ca potenţare a vieţii spirituale

Sunt însă alte elemente de esenţa religiei care militează pentru același punct de vedere pe care vi l-am spus rândul trecut. În adevăr, religia înseamnă, înainte de

orice orientare spirituală, potenţare a vieţii spirituale pentru ea însăși, în sensul acesta, religia mai înseamnă întoarcerea de la lumea reală și de la realitatea sensibilă și transportarea centrului de gravitaţie al interesului vieţii noastre dincolo de limitele acestei realităţi. Aceasta este explicabil, între altele, mitul acesta al vieţii viitoare, problema vieţii nu este propriu-zis o problemă de metafizică, ci pur și simplu una religioasă. Este adevărat că originile acestei probleme sunt mai mult de natură morală. Pentru prima oară există pe lume oameni de bine și oameni răi, există un Dumnezeu care stă deasupra celor buni și răi și care-i judecă; și totuși, oamenii buni trăiesc rău și oamenii răi trăiesc bine. În faţa faptului acesta inexplicabil, mintea omenească a zis: există totuși o posibilitate de răsplătire, care este viaţa viitoare. Dar dacă dumneavoastră aţi cunoscut cât de cât spiritul religiei iudaice, v-aţi dat seama că problema nemuririi sufletului este absolut străină acestui spirit și că problema aceasta, a vieţii viitoare, nu poate să aibă, în Vechiul Testament și în iudaism, înţelesul pe care i-l dăm noi astăzi, creștinii, înţelesul aproape material pe care-l dăm noi astăzi când zicem că există vămi ale văzduhului pe care trebuie să le trecem, banii pe care îi punem în mâna mortului ca să plătească vămile, sunt atâtea prăpăstii și poduri care trebuie trecute. Vasăzică, nu exista pentru lumea iudaică problema aceasta, aproape materială, a unei existenţe viitoare și atunci evident că problema „Iov” este mai mult o problemă alegorică decât una pusă în termeni direcţi, în termeni reali. Morala a fost la început punctul de vedere care a prezidat la rezolvarea acestei probleme, dar el a încetat să fie moral de la o vreme. Și pentru prima oară, dacă mi-aduc bine aminte, Scoruș înţelege să dea o interpretare în adevăr religioasă problemei acesteia, și anume, din afirmaţia foarte simplă că este pe pământ rai și iad. Afirmaţia lui Scoruș are o altă semnificare, și anume: există o viaţă după necesităţile trupului și există o viaţă după necesităţile spiritului; există o problemă a mântuirii, dar problema aceasta a mântuirii nu se poate rezolva decât

în cadrul unei vieţi după necesităţile spiritului. Deci, mântuirea se poate atinge aci pe pământ, numai că această mântuire este propriu-zis trăirea după necesităţile spiritului. Evident, deosebirea aceasta: spirit și corp, viaţă spirituală și viaţă după necesităţile trupului, viaţă păcătoasă după necesităţile trupului, viaţă virtuoasă după necesităţile spiritului, ideea aceasta este o idee la origine greacă, căci grecii au considerat cei dintâi materia ca element de corupţiune. Această idee greacă trăiește însă viu în spiritul european și se cristalizează în Scoruș, care zice: aci este raiul și iadul – în înţelesul că există o posibilitate de mântuire care nu se poate realiza decât pe calea necesităţii spirituale. Deci, a trăi după spirit înseamnă a te mântui, înseamnă a te sustrage de la rău. Căci mântuire ce înseamnă decât tocmai ce urmărește și religia; și, cu alte instrumente, cu alte metode, pe alte căi, și filosofia – adică un fel de echilibrare spirituală a ta însuţi.

3. Religia și viaţa socială în iudaism și în creștinism

Dacă în adevăr religia înseamnă o potenţare a vieţii spirituale, o mântuire deci în accesoriu a acestei vieţi spirituale, atunci este evident că latura socială a acestei probleme cade pe planul al doilea. Atunci evident că așa-numitul Ierusalim Terestru, care există în toată teologia Veacului de Mijloc [9 al, nu poate să fie numita *Civitas Dei* a lui Augustin, care nu era decât un fel de așezare strict morală, a sancţiunii religioase. *Civitas Dei*, problema pe care o pune și o rezolvă Augustin, nu este aceasta. Căci aceasta este propriu-zis Cetatea lui Dumnezeu, a lui Augustin la sfârșitul căderii lumii antice – atât și nimic mai mult.

Vasăzică, problema de morală, nu de religie, cum au spus unii învăţaţi, chiar la noi în ţară, aceasta este problema care se pune aci. Prin urmare, *Civitas Dei* nu rezolvă problema de religie. Formula aceasta, pe care a îmbrăcat-o mai târziu catolicismul și pe care a căutat să o generalizeze până la a reduce întreaga viaţă religioasă la organizarea bisericească, organismul omenesc pe bază

religioasă, formula aceasta nu poate să convină adevăratei religiozităţi, care rămâne în adevăr mântuirea în cadrul preocupărilor spirituale. Aceasta înseamnă întoarcere de la realitate, întoarcere de la lumea reală, *die grosse Umkehrung,* cum a zis un german, pe care o reprezintă creştinismul în esenţă: trăirea după spirit.

Veţi obiecta, desigur, că nu toate religiile au ca principală preocupare această trăire după necesităţile spiritului. Nu voi nega lucrul acesta care, aproximativ, este adevărat, între cărţile de bază ale religiei creştine, ştiţi că intră şi Noul Testament şi Vechiul Testament. Numai că, interpretarea pe care o dăm noi Vechiului Testament este o interpretare a noastră, creştină, a mentalităţii de aproape 1700 de ani.

În Biblie, în Vechiul Testament, în cartea Genezei, Dumnezeu este numit Elohim. Propriu-zis, Elohim nici nu este Dumnezeu, sau este, dacă voiţi, mai degrabă un Dumnezeu special. Dumneavoastră ştiţi că iudaismul sau mozaismul este monoteist prin excelenţă. Totuşi Elohim nu este Dumnezeul pe care-l credem noi, pentru simplul motiv că filologiceşte, gramatical, nu este singular. Singularul este Eloah, iar Elohim este o formă specială ce nu se găseşte în limba noastră, şi anume un număr special care nu este niciunul, nici singular, nici plural, ci este numărul parital, perechea. Eloah este singularul. Prin urmare, Elohim înseamnă propriu-zis, în ebraică, putere, nu spirit. Noi zicem spirit sau Dumnezeu, şi cel ce se închină lui se închină cu trupul şi cu adevărul, pe când în Biblie, Eloah înseamnă cea din urmă putere, iar Elohim, această colectivitate compusă din două individualităţi, înseamnă puterea puterilor. Acest număr parital nu înseamnă decât un fel de întărire, de superlativizare a singularului; vasăzică, un fel de putere a puterilor – aceasta înseamnă Dumnezeu acolo.

Pe urmă, mai departe, se vorbeşte iarăşi de un fel tot la Geneză: „Şi spiritul lui Dumnezeu plutea deasupra apelor”. Textul ebraic zice: *Va ruah Elohim.* Aceasta însă nu înseamnă tot spirit, înseamnă tot putere.

Prin urmare, principiul fundamental în iudaism nu este spiritul, ci este puterea creatoare, care este cu totul altceva decât spirit. Este adevărat că procesul de creaţiune constă în simpla vorbire: a zis Dumnezeu să se facă lumea, și lumea se făcu. Prin urmare, numai simpla zicere este suficientă ca să creeze momentul, ca să fundeze momentul creaţiunii.

În teologia greacă a începuturilor creștinismului – și o să vorbim despre acest lucru mai târziu, când vom vorbi despre Dumnezeu – momentul creaţiunii era înfăţișat altfel, și anume prin gândire. Nu există, pentru greci, nicio deosebire între a gândi și a crea. Dumnezeu creează în momentul în care și gândește. Iată o doctrină strict spiritualistă. Pentru iudaism, însă, despre procesul de gândire nu se spune nimic. Dumnezeu zice să se facă; prin urmare, actul de voinţă este propriu-zis ceea ce se accentuează între toate caracterele divinităţii în iudaism. Momentul voliţional este acela care se accentuează. Prin urmare, forţa dintr-odată și, în al doilea rând, expunerea, exprimarea unui act de voinţă: Să se facă cutare lucru! Ceea ce este, în cadrul divinităţii, suficient pentru ca în adevăr să provoace creaţiunea.

Ei bine, Dumnezeu acesta, care a vrut, dă cu totul alt aspect realităţii decât aspectul pe care-l dă realităţii Dumnezeul spiritual al creștinismului de mai târziu, trecut prin toată metafizica greacă.

Dar, pe de altă parte, momentul acesta voliţional este hotărâtor pentru întreaga coloratură a desfășurării vieţii. Despre chestiunea dacă este cauzalitate sau nu este cauzalitate, concomitentă sau paralelism – Dumnezeu sau determinările acestea ale divinităţii sunt determinări secundare, sunt așa-numite determinări secundare –, o să vorbim despre ele mai târziu, când vom vedea că aceste determinări secundare sunt întotdeauna în funcţie de etosul, de structura spirituală a unui popor, prin urmare fac parte din determinările secundare ale divinităţii. Și, evident, iudaismul și-a înfăţișat un Dumnezeu, după structura spirituală a iudaismului însuși. Și acest

Dumnezeu, care în primul moment este forţă și în al doilea voinţă, acest Dumnezeu era fatal să dea o religie mai mult îndreptată spre viaţa socială.

Dar totdeauna asemenea acte de religie sau asemenea acte religioase riscă să se transforme pur și simplu într-o disciplină legiferatoare și de aceea propriu-zis religia ebraică se suprapune cu legea ebraică; iar când viaţa religioasă a iudaismului a depășit cadrul acesta, aș zice aproximativ moral și juridic, atunci s-a ivit, alături de religia oficială, o altă religie iudaică, adică aceea care este Cabala.

4. Ascetismul ca ideal de viaţă religioasă. Practica apuseană și cea răsăriteană

Vasăzică, vedeţi verificată prin negaţiune afirmaţia mea de adineauri: nu există viaţă religioasă decât în cadrul vieţii spirituale; și, în momentul în care o religie n-are structura aceasta spirituală, ea decade și se transformă într-un codice de legi; și, dacă viaţa religioasă este într-adevăr puternică în acel popor, poporul îşi creează, alături de religia oficială, o altă religie, care este adevărata religie și care trăiește iarăși în forme spirituale specifice. Vasăzică, suprapunerea vieţii religioase cu viaţa spirituală presupune o întoarcere de la necesitatea vieţii practice din mijlocul realităţii sensibile și o raportare a individului asupra unui punct dincolo de marginile acestei realităţi sensibile, în sensul acesta se evidenţiază că preocupările sociale, preocupările convieţuirii trec pe un al doilea plan. Așa se explică faptul că în toate religiile, dar absolut în toate, idealul de viaţă religioasă a fost întotdeauna ascetismul; nu călugăria, întrucât călugăria în domeniul bisericii catolice nu este propriu-zis un ascetism, o potenţare a vieţii spirituale, o singularizare pentru facerea mai frecventă a contactului cu divinitatea; ci congregaţiunea, confraternitatea din sânul unei mănăstiri reprezintă, în cadrul religiunii catolice, urmărește aducerea aminte a lui *Civitas Dei* a lui Augustin, model de viaţa socială pentru toţi cei dimprejur. De aceea mănăstirile din Apus, de cele mai multe ori sunt în mijlocul

orașelor, în mijlocul așezărilor omenești. Tocmai pentru ca viaţa aceasta să servească de exemplu celorlalţi creștini. În Răsărit însă lucrul se întâmplă altfel: mănăstirile sunt în adevăr locașuri de reculegere, oamenii se retrag în afară de oraș și duc o viaţă cu un ritual, un program după care viaţa se scurge, dar programul acesta nu este făcut în vederea înlesnirii vieţii în mănăstiri, ci programul acesta reprezintă pentru noi, răsăritenii, o disciplină spirituală care înlesnește legătura cu Dumnezeu. În Ţara Românească continuarea logică a vieţii monahale este sihăstria, trăirea unuia singur în faţă numai cu preocupările lui religioase și, mai departe, în faţă numai cu divinitatea.

Vasăzică, vedeţi în ce se fundează, în afară de fundarea sistematică, fundarea dogmatic-istorică, vedeţi încă în ce se fundează caracterul asociat al religiei, al actului religios în genere.

5. Convingerea religioasă

Cu consideraţiile acestea, suntem oarecum la sfârșitul problemei celei de-a doua pe care am pus-o, și anume: consideraţiuni generale asupra expresiunii actului religios, doar că impresiunea mea este că a intervenit ordinea normală a problemelor, pentru că expresiunea aceasta a actului religios nu este posibilă decât în momentul când între actul religios și expresiunea însăși se interpune convingerea religioasă, adică actul religios dă, ca un fel de precipitat, o convingere, care convingere trece de se exprimă pe urmă în formele pe care vi le-am expus, adică în morala religioasă, în cult, despre care am vorbit rândul trecut.

Problema convingerii religioase este poate cea mai dificilă dintre toate problemele din filosofia religiei, nu numai din punctul de vedere al cercetărilor asupra, dar și prin faptul că cercetările asupra acestui fenomen sunt foarte reduse. Este adevărat, eu personal nu prea cunosc în legătură cu problema convingerii religioase decât foarte puţină literatură: Ritschl, [9 b] Hegel, Schleiermacher. Problema însă e dificilă și din alte motive, pentru că, nu

este vorba numai de a stabili ce înseamnă convingere religioasă, în ce constă convingerea religioasă, ci și de a analiza această problemă în funcţie de alta, cu mult mai complicată, și care azi scapă complet cercetărilor filosofice, și anume, de a lămuri problema în funcţie de problema cunoaşterii religioase.

6. Cunoaşterea știinţifică, cea filosofică și cea religioasă

Este o veche părere a mea, pe care n-am ajuns încă să o fundez teoretic în amănunte; nu că, anume, cea mai de seamă problemă a filosofiei este în adevăr problema cunoaşterii – cum spune toată lumea –, dar că, în cadrul problemei cunoaşterii, iarăși cea mai de seamă problemă este stabilirea gradelor de cunoaştere. Nu este un singur fel de cunoaştere, ci sunt mai multe, după cum mai multe sunt și necesităţile din care noi cunoaştem. Există anume grade, trepte de cunoaştere, care ne duc de la cunoaşterea imediată a sensibilului până la cunoaşterea absolută. Ei bine, problema aceasta este necunoscută în filosofie. M-aţi auzit adeseori făcând deosebiri superficiale între știinţă și filosofie, între felul știinţific de cunoaştere și felul filosofic de cunoaştere. Dar elementul care, pentru mine, se evidenţiază în chip absolut, indeniabil pentru mine faţă de deosebirea știinţifică și cea filosofică, este încă mai accentuat atunci când avem în vedere cunoaşterea propriu-zis religioasă.

Ei bine, problema aceasta nu o s-o desfășor în toată plenitudinea în faţa dumneavoastră, între altele pentru motivul că – pentru a fi sincer – eu însumi nu stăpânesc această problemă. Dar oarecari indicaţiuni o să vă dau, pentru ca să vedeţi în ce direcţie se poate mișca, sau care ar fi calea de urmat pentru rezolvarea acestei probleme care este, în adevăr, problema crucială în preocuparea noastră filosofică, atunci când în adevăr filosofic, pentru noi, înseamnă împăcare cu sine însuși.

S-a spus uneori că știinţa și filosofia ar fi un fel de cunoaştere analitică, un fel de cunoaştere în bucăţi a realităţii și că religia este tocmai activitatea unificatoare

pe care spiritul omenesc o exercită asupra întregii existenţe. Aceasta a spus-o Schleiermacher. Nu pot să primesc definiţiunea aceasta. Este adevărat că știinţa propriu-zisă are o activitate de cunoaştere în felii; este așa de adevărat lucrul acesta, încât mi se pare absurd să se vorbească de știinţă. Nu există o știinţă, există mai multe știinţe. Iar în cadrul știinţelor, nu există o singură matematică, ci mai multe matematici. Se poate vorbi de știinţă propriu-zisă, adică de știinţă ca un colectiv, nu ca material propriu-zis de cunoaştere, ci ca metodă generală și ca rezultate obţinute, ca limite pe care acest instrument de cunoaştere le impune spiritului nostru, în sensul acesta de existenţă a știinţei, adică de existenţă a unei anumite metode de cunoaştere, care corespunde unor anumite necesităţi ale noastre și care împinge această cunoaştere până la anumite limite, suficiente pentru necesitatea din care purcede această cunoaştere, în înţelesul acesta, este o știinţă, altfel însă, nu. Altfel, există știinţe, adică aspecte izolate ale realităţii. Pentru că, după cum am mai avut ocaziunea să v-o spun, știinţele propriu-zise nu se definesc prin obiectul lor, ci prin metodă, și nu atât nici prin aceasta, cât prin orientare, prin unghiul sub care noi privim obiectele, adică realitatea sensibilă din jurul nostru. În sensul acesta, aşadar, știinţele ne dau în adevăr o cunoștinţă dezintegrată a realităţii, ne dau aspecte succesive ale acestei realităţi, după unghiul de vedere în care ne așezăm. Și până aci, definiţiunea lui Schleiermacher se poate primi. Dar vine filosofia. Filosofia aceasta nu mai este propriu-zis același lucru, ea nu mai constă din anumite compartimente, din anumite sertare ale spiritului nostru; filosofia aceasta nu mai este acea cercetare din anumite unghiuri de vedere; dar, evident, sunt și aceste unghiuri, ce ne dau diferite discipline filosofice, ce ne dau nouă morala, metafizica, teoria cunoștinţei, care ne dau o psihologie ce iese din cadrul filosofiei propriu-zise.

Dar toate aceste unghiuri, toate aceste puncte de vedere, nu-și au scopul în ele însele; ci ele nu sunt, la

rândul lor, decât tocmai instrumente pentru vederea de ansamblu la care trebuie să ajungem prin filosofie, instrument care stă într-o anumită legătură, misterioasă uneori, pentru că adaptarea unui punct de vedere într-unul din aceste compartimente ale filosofiei aduce după sine o întreagă corelaţiune de puncte de vedere în celelalte compartimente. Dar însăși această legătură misterioasă este o indicaţiune că ultimul ţel sau, mai bine zis, ultimul resort al activităţii filosofice este tocmai această activitate unificatoare a spiritului nostru, necesitatea spiritului nostru de a-și crea o vedere de ansamblu asupra întregii realităţi.

7. Ideea de Dumnezeu în filosofie și în religie

Vasăzică, considerată filosofia așa cum o înfăţișez acum – care este, după cum aţi auzit de atâtea ori, un punct de vedere foarte acceptabil în genere –, considerată astfel filosofia, deosebirea care se face între conștiinţa știinţifică și conștiinţa religioasă, pe tema secţionării și a integrării universului, nu mai subzistă, căci în cazul acesta filosofia ar intra în cadrul religiei, ceea ce nu ar fi exact. Și atunci, s-a încercat o altă definiţiune și s-a spus: da, însă, în plus, religia se ocupă cu problema dumnezeirei. Nici această determinare nu este suficientă, pentru motivul că problema divinităţii apare, sub o formă sau alta, și în filosofie. Nu există sistem filosofic complet încheiat care să nu ajungă, mai curând sau mai târziu, la un punct limită, care este Dumnezeu – fie că acest Dumnezeu este materie, fie că este universul, ca la panteiști, fie că este o Idee supremă de bine, ca la platonicieni eţetera; dar toate ajung la un punct limită, izvor al întregii vieţi și al întregii realităţi, și, în același timp, fundare a întregii realităţi.

Deosebiri evident că trebuie să existe între filosofie și religie, dar deosebirile acestea nu vin de la obiect, ci probabil că vin din altă parte: întâi, de la rolul pe care obiectul îl joacă în preocuparea filosofică sau în cea religioasă; și, în al doilea rând, de la felul cum se ajunge la acest obiect, pe o cale sau pe cealaltă. Căci dumneavoastră aţi văzut că, pe calea religioasă, ajungerea la Dumnezeu se

face prin identificare (despre lucrurile acestea, am mai vorbit în treacăt), iar dovedirea existenţei lui Dumnezeu se face pe calea trăirei; pe câtă vreme în filosofie, punctul acesta limită, Dumnezeu, este rezultatul unui întreg șir de cercetări ale raţiunii noastre – și în metafizică în special.

8. Caracterul emoţional al cunoaşterii religioase

Vasăzică, există o deosebire între filosofie și religie, dar deosebirea aceasta provine din instrumentul sau din căile pe care ajungem la obiect într-o parte sau în cealaltă. Evident că drumurile acestea nu sunt așa de lungi, unul ca și celălalt, adică nu duc ambele tot așa de departe; căci dacă același ar fi rezultatul cercetării filosofice și rezultatul cercetării religioase, natura aceasta, care este atât de armonică, nu ar fi creat dublete. Și, în fapt, nici nu se ajunge la același rezultat, pentru că ultimul punct la care ajunge filosofia este în adevăr un punct limită, în înţelesul matematic al cuvântului, adică un punct către care conștiinţa noastră tinde totdeauna, dar pe care nu-l atinge niciodată. Nu există cunoaştere a lui Dumnezeu pe cale metafizică; există însă altceva: postularea ca necesitate a lui Dumnezeu pe cale metafizică. Pe câtă vreme în ordinea religioasă există o cunoaştere a divinităţii, și anume o cunoaştere imediată, cu alt instrument decât acela al raţiunii, o cunoaştere imediată, adică o trăire a acestei realităţi ultime.

Vasăzică, vedeţi cam care este calea pe care trebuie să urmărim problema aceasta a deosebitelor cunoaşteri (știinţifică, filosofică și religioasă): nu o definiţie a acestor cunoaşteri în funcţiune de obiect – obiectul este același –, ci o determinare a acestor feluri de cunoaştere pe calea metodelor de lucru.

Conștiinţa religioasă, după cum știţi, este în legătură cu așa-numita credinţă. Despre credinţă propriu-zis n-am să vorbesc prea mult. Cine vrea să se intereseze de problema aceasta, poate să găsească, de la Hegel încoace, literatură suficientă, cu toate că Hegel consideră problema credinţei în legătură cu problema cultului. Analiza pe care el o face este destul de satisfăcătoare. Subliniez însă

legătura aceasta, dintre credinţă și cunoaşterea religioasă, tocmai pentru ca să arăt caracterul emoţional, aș zice, al cunoaşterii acesteia religioase.

9. Emoţiune și personalitate

Emoţiunea este, fără îndoială, genetică și, logicește, primordială nouă, cunoștinţei umane, pentru simplul motiv că ea este piatra de încercare, etalonul, măsura pentru individualitatea noastră, a eului nostru. Numai în momentul în care intervine emoţiunea, intervine o sesizare a eului omenesc. Vasăzică, personalitatea noastră este întotdeauna în funcţie de emoţiune, în înţelesul că emoţiunea, după cum spuneam încă acum patru ani, când întâmplător făceam un curs de psihologie, este rezultatul unei raportări a mediului ambiant la realitatea noastră personală sau la realitatea personalităţii noastre psihofizice; adică, mai pe scurt, eu am impresiunea din lumea din afară. Această impresiune îmi este plăcută sau neplăcută. Ei bine, plăcerea sau neplăcerea este primul moment în determinarea personalităţii mele. Personalitatea mea propriu-zis nu se definește dinăuntru în afară, ci din afară înăuntru. Personalitatea mea este un întreg sistem de negaţiuni: nu pot să sufăr cutare, n-am plăcerea cutare eţetera. Excluziunile acestea pe care le fac de la mine încolo mă definesc pe mine negativ, din afară înăuntru, și numai după ce am înlăturat tot ceea ce nu-mi place, atunci încep să mă încheg eu propriu-zis ca personalitate, ca personalitate psihofizică, pentru că sunt acum în domeniul propriu-zis al psihologiei.

Vasăzică, în sensul acesta, în adevăr, emoţiunea este un element primordial în închegarea, în constituirea personalităţii umane, și faptul acesta este cu atât mai caracteristic pentru religie, care pentru noi este una dintre activităţile, iarăși, fundamentale ale spiritului uman. Prin urmare am stabilit că primul element în cunoaşterea religioasă este de natură emoţională.

[9 al ↑ Evul Mediu

[9 b] ↑ Albrecht Ritschl (1822 – 1889). Filosof și

teolog german. Studii de teologie, doctorat în filosofie (Expositio Doctrinae Augustini de Creatione Mundi, Peccato, Gratia, 1843). Profesor de teologie sistematică la Göttingen. Lucrări: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (3 vol., 1870 – 1874; ed. IV, 1900 – 1905), Friedrich Schleiermacher, Über die Religion (1874), Die christliche Vollkommenheit (1874; altă ed., 1924), Unterricht in der christlichen Religion (1875; altă ed., 1924), Geschichte des Pietismus (3 vol., 1880 – 1886), Théologie und Metaphysik (1881; ed. III, 1902), Gesammelte Aufsätze (1893; altă ed., 1896).

X. Structura specifică a conștiinţei religioase

[28 martie 1925]

1. Cunoaştere și valorificare a personalităţii umane
2. Cercetare ştiinţifică și atitudine filosofico-religioasă
3. Echilibrul spiritual. Stăpânire, trăire și mântuire filosofică
4. Soluţia religioasă a mântuirii
5. Digresiune, Hegel și Feuerbach
6. Egoism și altruism
7. Caracterul individual al actului religios și altruismul
8. Caracterul asocial al ascetismului
9. Iubirea ca lege normativă și ca lege naturală
10. «Iubește pe aproapele tău...» – adică: vino-ţi în fire!

Aţi văzut că este imposibil să se stabilească caracterul special pentru credinţa religioasă, dacă plecăm de la cercetarea obiectului la care se aplică această cunoștinţă; și anume, pentru simplul motiv că o vedere de ansamblu asupra universului are și filosofia, pe de o parte; iar pe de altă parte, pentru că problema divinităţii cade nu numai în domeniul de cercetare al religiunii, ci și în cel al metafizicei, începusem însă să cercetăm alt domeniu, și încercasem să scoatem o altă orientare în cadrul căreia s-

ar putea stabili caracterul specific al conștiinţei religioase. Vă amintiţi că vă atrăsesem atenţia asupra faptului fundamental că determinarea personalităţii noastre începe propriu-zis cu chemarea la viaţă a substratului emoţional din personalitatea noastră psihofizică.

1. Cunoaştere și valorificare a personalităţii umane

Spuneam, anume, că primordial și de cea mai mare importanţă pentru determinarea personalităţii umane este faptul că orice cunoștinţă din afară se raportează, totdeauna, la eul nostru ca entitate psihofizică cu ajutorul emoţiunii, sau are ca precipitat, dacă voiţi, emoţia. Aduceam aminte că materia de cunoaştere în general este dată nouă prin senzaţiuni și că senzaţiunile acestea capătă caracterul de aprobabile și dezaprobabile, devin prin urmare aprobabile sau demne de a fi înlăturate după felul în care ele se adaptează personalităţii noastre psihofizice sau nu se adaptează. Este evident că în procesul acesta de asimilare a senzaţiunilor, este însuși procesul de cunoaştere. Evident că toate aceste senzaţiuni devin prelucrate în conștiinţa noastră și că, cu ajutorul operaţiunilor ceva mai radicale ale actelor în primul rând, și anume ale actului de cunoaştere în special, acest material este ridicat până la generalizările care sunt în genere considerate ca un fel de material al – hai să zicem – raţiunii.

Dar ceea ce este interesant în tot acest proces de cunoaştere pentru ceea ce urmărim noi aci este că elementul emoţional despre care vă vorbeam stă atașat la baza actului de cunoaştere; așa că, propriu-zis nu există cunoștinţă fără valorificare; orice cunoștinţă este o judecată de valoare. Mai precis, starea emoţională, actul emoţional nu întovărășește, ci conduce propriu-zis procesul de cunoaştere.

Această problemă, ceva mai largă, a cunoaşterii, vă atrag atenţia că a apărut pentru prima oară în filosofia religiei. Toată școala de la Baden, cu Ritschl, Windelband, Lask, chiar dacă acesta merge către un obiectivism, la urmă toată această școală nu face decât să reia problema

pusă în filosofia religiei întâi, și anume problema pusă de Ritschl. Albrecht Ritschl este, prin urmare, întemeietorul ei, al așa-numitei filosofii a valorii, la modă până acum vreo 10 ani. Că este natural ca în domeniul filosofiei religiei să se pună mai întâi problema aceasta, este o constatare care stă la-ndemâna dumneavoastră. Întrebarea este: valorificare există în tot procesul de judecată? Dar însuși faptul acesta, al valorificării, este suficient pentru ca să determine actul de cunoaştere religioasă? Pentru că aceasta a fost prima afirmaţie pe care noi am început să o analizăm polemic aci, fără să o enunţăm. Schiţa pe care v-am făcut-o eu, de proces al cunoaşterii, arată că această valorificare emoţională este un element general al cunoaşterii, deci nu este specific cunoaşterii religioase. Totuși, trebuie să facem câteva încercuiri. Anume, în considerarea știinţifică a realităţii, deci în procesul de cunoaştere știinţific, valorificarea aceasta, având ca origine un proces emoţional, există, dar ea este pusă în funcţiune de interesul pe care noi îl acordăm realităţii. În considerarea știinţifică a realităţii, accentul fundamental al interesului cade pe însăși această realitate, pe legăturile dintre diferitele fenomene, pe înfăţișarea obiectivă a acestor realităţi. Valorificare sigură nu există, dar ţelul valorificării acesteia este stabilirea de unitate, în cadrul realităţii obiective, în afară de noi. Pe câtă vreme în cunoștinţa filosofică, care nu este cunoștinţă religioasă, valorificarea aceasta capătă un nou sens; și anume, toată realitatea obiectivă nu există în consideraţiunea filosofico-religioasă decât în funcţiune de anumite necesităţi interioare.

2. Cercetare știinţifică și atitudine filosofico-religioasă

Vasăzică, personalitatea umană care, în cazul cercetărilor știinţifice, mai mult sau mai puţin se pierde în faţa realităţii, personalitatea acesta umană care-și subordonează vasăzică existenţa ei existenţei obiective a realităţii, îşi cere drepturile ei speciale în consideraţiunea filosofico-religioasă.

Și atunci, de unde valorificarea de origine emoţională este, în consideraţiunea aceasta știinţifică, pendinte de ţelurile știinţifice, ea nu mai este dependinţe în cazul cel de-al doilea, ci valorificarea emoţională este însuși scopul conștiinţei acesteia filosofico-religioase, pentru că în cadrul acestei preocupări filosofico-religioase personalitatea umană se plasează chiar în centrul realităţii acesteia și potrivit realităţii acesteia, după necesităţile ei. Deci, în acest al doilea caz, personalitatea generală psihofizică umană absoarbe într-însa întreaga realitate și devine ea unitate de măsură pentru realitatea aceasta. Vasăzică, conștiinţă valorificatoare și într-un caz și într-altul. Numai că, în cazul cercetării știinţifice, o conștiinţă valorificatoare dependentă, iar în cazul cel de-al doilea, o conștiinţă valorificatoare independentă; adică, valorificarea existenţelor pentru ele însele, întrucât valorificările acestea sunt părţi integrante din conștiinţa noastră filosofico-religioasă.

Cu observaţiunea aceasta se face, precum vedeţi, o separaţie deocamdată între domeniul cercetării știinţifice și domeniul cercetării filosofico-religioase. Dar încă nu avem propriu-zis o deosebire sau un caracter știinţific al cunoștinţei religioase ca atare. Acest caracter specific cred că-l putem căpăta dacă facem un pas mai departe și dacă analizăm anume care este atitudinea, care este punctul de ajungere al procesului de cunoaştere.

Știţi aproximativ, din consideraţiunile pe care le-am făcut, ce înseamnă atitudine religioasă. Atitudine religioasă înseamnă interpretarea existenţei după necesităţile noastre – prima problemă –; iar a doua, punerea acestei existenţe în acord cu noi înșine cu ajutorul unui element extramundan; cu alte cuvinte, considerarea religioasă a realităţii înseamnă punerea și rezolvarea problemei mântuirii.

3. Echilibrul spiritual. Stăpânire, trăire și mântuire filosofică

O explicaţie. Pricina sufletească sau originea actului religios stă în neliniștea conștiinţei umane. O conștiinţă

umană într-un perfect echilibru n-are nevoie de act religios, poate să trăiască perfect închisă în ea însăși. Ea n-are probleme de rezolvat. O problemă de rezolvat nu există decât într-un domeniu în care echilibrul spiritual este rupt. Ruperea echilibrului acesta spiritual pune imediat necesitatea restabilirii acestui echilibru și considerarea religioasă, trăirea religioasă a existenţei cere tocmai o cale de ajungere; și considerarea filosofică a existenţei este tot o cale de ajungere la rezolvarea acestei probleme, numai că este o deosebire: a stăpâni filosoficește existenţa sau, cu alte cuvinte, a te stăpâni pe tine însuţi, a stabili între forţele tale spirituale un echilibru stabil, însă în ultimă analiză, a te ridica deasupra întregii existenţe, a avea conștiinţă de caducitatea întregii existenţe, faţă de perenitatea spiritualităţii tale, a te ridica, prin urmare, printr-o disciplină spirituală specială, a ridica viaţa ta spirituală deasupra existenţei economice, înseamnă a stăpâni pur și simplu existenţa, adică înseamnă a avea puterea să o afirmi sau să o negi. Aceasta înseamnă propriu-zis a stăpâni. Stăpânim un lucru când putem să-l afirmăm sau să-l negăm. Adică, cum afirmăm sau negăm? Când putem să ni-l apropiem, să-l facem folositor pentru noi, sau să trăim fără el. Într-un înţeles mai restrâns, a nega un lucru înseamnă a-l distruge pur și simplu, în înţelesul acesta mai larg, filosofic, când ceea ce se pune faţă în faţă este conștiinţa umană și însuși cosmosul, fără ideea de divinitate, atunci a nega înseamnă a putea să trăiești ignorând toate necesităţile tale care sunt condiţionate de cosmos. De aceea există o salvare, o mântuire filosofică. O astfel de mântuire filosofică o găsiţi realizată în Spinoza. Tot așa mântuirea filosofică o găsiţi realizată în Goethe. Forma de echilibru spiritual realizată de personalităţile acestea – imensă, fără pereche în toată istoria culturii omenești, a lui Goethe – este tocmai o stăpânire a cosmosului fără ajutorul divinităţii; și, în genere, toate religiile care, pornind de la un punct de vedere panteist, alunecă înspre o filosofie pur și simplu panteistă, toate aceste religii sau toate aceste formule sunt

formule de rezolvare filosofică a problemei mântuirii. Problema lui Faust e foarte simplă: concluzia la care trebuie să ajungă Faust, dacă este vorba să ajungă în stăpânirea formulei fericirei, este: omul îşi este suficient lui însuși, omul poate să trăiască singur, împăcat cu el însuși. Iată un fel de rezolvare a problemei mântuirii, felul filosofic. Felul acesta de rezolvare a problemei este foarte bun pentru unele temperamente; pentru alte temperamente, care iscodesc, care iau filosofia în serios și care cer filosofiei prin urmare să dovedească toate lucrurile pe care le afirmă – pentru că aceasta este filosofia, o interpretare a realităţii și o trăire a realităţii pe bază de dialectică raţională –, vasăzică, oamenii care iau în serios filosofia – și caută să o cerceteze în instrumentele ei și în pretenţiile și în fundările ei – ajung la o vreme la concluzia că panteismul acesta filosofic nu se ţine în picioare. Despre lucrul acesta poate că vom avea prilejul să vorbim mai târziu, căci propriu-zis analiza problemelor acestea cade în domeniul metafizicei.

4. Soluţia religioasă a mântuirii

Vasăzică, soluţia panteistă nu este o soluţie definitivă; și atunci, problema aceasta a mântuirii, pe care o înfăţișarăm noi în limite mari, îşi mai găsește o altă soluţie, și anume soluţia religioasă, în ce constă soluţiunea religioasă?

Problema, precum am spus, este de a se împăca cosmosul cu omul. Aceste două elemente, puse faţă în faţă, care se destramă și se sfârtecă unul pe altul, trebuie puse de acord: existenţa cosmosului nu mă împacă sau existenţa mea nu se împacă cu cosmosul. Conflictul acesta, pe care aţi văzut cum îl rezolvă filosofia, se rezolvă în religie, se rezolvă cu ajutorul intervenţiei divinităţii; deci, soluţia religioasă a problemei salvării este împăcarea personalităţii umane cu existenţa cu ajutorul lui Dumnezeu. Și atunci, în domeniul conștiinţei, calea pe care o urmează procesul acesta de împăcare stă la-ndemâna dumneavoastră, o cunoaşteţi adică imediat: este procesul religios, cunoaşterea – emit, stabilesc sau statornicesc

anumite judecăţi de valoare. Orice cunoaştere conţine o judecată de valoare, am spus-o. Al doilea, aceste judecăţi de valoare sunt întotdeauna de sine stătătoare.

Am spus, în al doilea rând, că consideraţiunea filosofico-religioasă a realităţii este o valorificare independentă; și, în fine, în al treilea rând, punerea mea în acord cu universul și cu judecăţile acestea de valori de sine stătătoare, emise de personalitatea umană, sunt întotdeauna raportate la divinitate. Aceste trei elemente sunt suficiente pentru a deosebi conștiinţa știinţifică, conștiinţa filosofică și conștiinţa religioasă.

Vedeţi, prin urmare, că obiectul nu era determinant pentru deosebirile acestea și vedeţi acum că structura conștiinţei este determinantă, adică scheletul propriu-zis, scheletul procesului de cunoaştere dă câteva elemente care sunt hotărâtoare, specifice pentru valorificările conștiinţei.

Cred că definiţiunea aceasta caracteristică – căci, vă repet, cunoaştere religioasă înseamnă emitere de judecăţi de valoare independente, raportate la divinitate –, cred că această caracteristică este suficientă pentru a caracteriza conștiinţa religioasă ca atare.

Ar urma să vedem care este mecanismul acestei cunoaşteri. Dacă, de pildă, să zicem, cunoștinţa știinţifică întrebuinţează conceptul de cauzalitate, în adevăr acest concept de cauzalitate are o funcţiune precisă și identică în jurul conștiinţei religioase sau nu?

Vasăzică, aceasta ar fi problema care se pune acum. Structura aceasta a conștiinţei religioase o cunoaştem. Ar trebui să urmărim momentele acestei structuri, amănuntele acestei structuri, etapele în care această conștiinţă înaintează.

5. Digresiune, Hegel și Feuerbach

Mai înainte însă de a trece la această problemă, aș vrea să fac o digresiune. Hegel reduce oarecum toată existenţa reală la un fel de activitate a spiritului în general. El crede că chiar activitatea noastră religioasă nu este decât tot un fel de realizare a acestei vieţi a spiritului.

Potrivit părerii acesteia, unii dintre hegelienii de stânga au spus odată că această afirmaţie nu poate să fie primită decât cu anumite îngrădiri. Și anume, el zice că activitatea religioasă nu este propriu-zis o activitate de realizare a spiritului, ci că activitatea religioasă pornește oarecum din substratul emoţional al vieţii noastre și corespunde unei necesităţi, unei dorinţe sau unei tendinţe, unor tendinţe ale vieţii noastre afective. [10 al Dar aceasta nu este tocmai așa de neîndreptăţit, cum pare la prima vedere sau cum, în fine, a fost întâmpinată în istoria literaturii filosofico-religioase. Eu vă amintesc lucrul acesta mai de departe, pentru că am impresiunea că lucrurile pe care le-am spus eu aci, în faţa dumneavoastră, au provocat la unii dintre dumneavoastră oarecare nedumerire. Dumneavoastră știţi ce este un curs de filosofie și cum trebuie el făcut. Eu însă am părerile mele, astfel încât rup câteodată linia aceasta a cursului de filosofie făcut după toate reţetele și legile stabilite de demult, ca să stau mai aproape de dumneavoastră și să mă interesez de ceea ce vă interesează pe dumneavoastră, nu pe mine. Mi se pare că cele spuse de mine în lecţiunea trecută au produs, la unii dintre dumneavoastră, oarecare nedumeriri, care sunt în legătură – o să vedeţi imediat – cu introducerea aceasta, cu Hegel și cu Feuerbach.

Părerea pe care am emis-o, pe care am desfășurat-o în ultimele două lecţiuni consecutive, este că, la urma urmelor, activitatea religioasă este o activitate individuală, în afară de constrângerea socială, că ea se sprijină tocmai pe cealaltă părere, că activitatea religioasă corespunde unei necesităţi strict personale. Că nu este propriu-zis raţiunea obiectivă care realizează, în sens hegelian, viaţa religioasă, ci că sunt necesităţi unice și individualizate ale personalităţii umane în genere, necesităţi care închid o mare parte de viaţă emotivă, emoţională activă, care determină această activitate.

Contra lui Feuerbach s-a făcut obiecţiunea că atunci toată activitatea religioasă ar fi activitate egoistă și poate că și unele din concluziunile pe care dumneavoastră le-aţi

tras din lecţia trecută au fost în acest sens.

6. Egoism și altruism

Dacă în adevăr nu există nicio legătură necesară între diferiţi indivizi în actul religios și prin viaţa religioasă, atunci nu cumva această activitate este în adevăr egoistă? Egoismul și altruismul sunt forme, fără îndoială, opuse; dar opoziţiunea aceasta nu este necesară. Puteţi să spuneţi: unele acţiuni individuale care nu au în vedere pe ceilalţi, nefiind acţiuni altruiste, sunt funciarmente egoiste; aceasta însă nu înseamnă că aveţi în totul dreptate. Căci individualului i se opune socialul. Dar între individual și social mai există o poziţiune, și anume există asocialul. Adică, între egoism și altruism nu există nicio poziţiune intermediară, și dacă dumneavoastră consideraţi activitatea socială ca o poziţiune, ca o activitate altruistă, atunci consideraţi activitatea individuală ca o activitate egoistă. Dar stabilirea aceasta de corelaţiune nu este exactă, nu este îndreptăţită, pentru simplul motiv că dincolo mai există și poziţiunea aceea asocială. Asocial înseamnă: nu mă interesez de ceilalţi. Egoist înseamnă altceva, înseamnă: valorificarea existenţei celorlalţi pentru mine. Propriu-zis activitate egoistă și activitate altruistă înseamnă cam următorul lucru: activitate altruistă sau acţiune altruistă este o acţiune al cărei rezultat privește pe mai mulţi, al cărei rezultat se răsfrânge asupra mai multora, al cărei rezultat este dorit de mai mulţi. O acţiune egoistă este o acţiune al cărei rezultat este dorit numai de mine.

Caracterizarea aceasta este destul de largă ca să cuprindă cazuri ceva mai neprecise. Știţi că La Rochefoucauld a zis că toate acţiunile noastre sunt egoiste și a avut destulă dialectică și sofistică ca să impună în timp această vedere. Chiar încercarea mea de a separa acţiunile egoiste de cele altruiste verifică o mulţime de alte cazuri. Presupuneţi că sunt un om extraordinar de mare și că de existenţa mea depinde existenţa unei ţări sau a unei întregi stări de lucruri. Acţiunea pe care aș face-o pentru conservarea mea nu ar fi egoistă, ci ar fi altruistă, pentru

simplul motiv că acţiunea mea ar interesa, în afară de mine, pe o mulţime de alţi oameni. Vasăzică, egoism sau altruism înseamnă acţiune cu rezultat pentru mai mulţi sau acţiune cu rezultat pentru unul singur.

În actul religios, lucrurile nu se petrec așa. Acţiunea pe care o fac eu propriu-zis are un interes extramundan și o răsfrângere personală.

Întrucât acum rezultatul acestei acţiuni interesează pe unul sau pe celălalt? Evident, mă interesează pe mine personal, dar face rău cuiva? În al doilea rând, se face bine cuiva? Problema egoismului și a altruismului în actul religios nu este o problemă care să atingă însuși mersul chestiunii. Actele pe care le facem noi sub influenţa actului religios, sub influenţa vieţii religioase, devin altruiste sau, hai să zicem, egoiste, numai în al doilea rând.

7. Caracterul individual al actului religios și altruismul

Ce este nelămurit în toată problema aceasta? Cum se face că nu există religie care să nu recomande să trăiești bine cu lumea cealaltă, să faci bine peste tot? Adică, cum se face că nu există religie care să nu emită concepte de altruism pentru activitatea ta? Cu alte cuvinte, dacă actul religios nu privește decât pe individ, cum se face că activitatea individului din viaţa religioasă este binefacere pentru ceilalţi? Aceasta este problema precisă pe care vreau să o pun în faţa dumneavoastră. Nu cumva, zic ceilalţi, este de esenţa actului religios ca el să aducă după sine acţiunea altruistă? Și dacă este adevărată esenţa aceasta a actului religios, atunci nu cumva în adevăr acest act religios este condiţionat social, este un act care să presupună întreaga societate stând la spate și beneficiind de actul acesta religios? Dacă da, atunci tot ce am spus ieri și alaltăieri, în cele două lecţii precedente, n-are nicio valoare. Vasăzică, indirect, pe altă cale, eu atac problema care pentru unii dintre dumneavoastră a format un sâmbure de nelămurire.

O acţiune are două sensuri: sensul fundamental, pentru care este făcută, și are sensul întâmplător, pe care-l

capătă din mediul ambiant. De pildă, eu plec de aci să mă duc la cafenea. Aceasta este acţiunea. Este în București un om care, de câte ori mă vede, i se face rău, să presupunem, în drum spre cafenea, la un colţ de stradă, îmi iese înainte omul acela. Eu nu l-am văzut și nici nu bănuiam că am să-l întâlnesc, căci în cazul acesta poate că ocoleam pe altă stradă, ca să nu-i vie rău. El mă vede și îi vine rău. Acţiunea mea poate să fie interpretată în două feluri. Poate să fie interpretată fără ca eu să ţin seama de ce a provocat mersul meu la cafenea, dar poate să fie interpretată și în sensul celălalt, fără să ţin seama de ducerea mea la cafenea. Dacă eu zic: m-am dus la cafenea, am făcut o acţiune inofensivă. Dacă eu zic însă: dacă mă duc la cafenea, fac pe unul să înverzească, atunci acţiunea mea nu mai este inofensivă. Ei bine, aci este întrebarea: cum judecăm noi propriu-zis acţiunea noastră? Dacă eu, în acţiunile mele, sunt determinat de toate ambianţele, atunci este evident că acţiunea mea este sub înrâurirea societăţii și acţiunea mea are răsfrângere asupra societăţii, societatea este un element care intră în socotelile, în determinările, în hotărârile mele. Dacă eu nu ţin seama însă de acest element, atunci evident că pe mine mă hotărăsc numai necesităţile mele personale. Dacă eu zic: mă duc pur și simplu la cafenea să beau un ceai, fac o acţiune socială? Nu. Fac o acţiune antisocială? Nu. Interesul social lipsește cu desăvârșire. Mă duc să cumpăr un kilogram de mere ca să le mănânc. Este social sau antisocial? Nu este nici social, nici antisocial; lipsește elementul de social. Și atunci eu zic: acţiunea aceasta este asocială.

Același lucru se întâmplă în actul religios. Raporturile mele cu divinitatea și toate actele pe care le fac eu în vederea stabilirii acestor raporturi cu divinitatea sunt acte care nu privesc pur și simplu societatea, ci sunt afacere personală a mea. Că ele, într-un fel sau altul, se pot răsfrânge asupra societăţii, este adevărat, dar numai întru atât ar fi actul meu determinat de elementul social, întrucât hotărâtor pentru drumul urmat de acţiunea mea

ar fi tocmai momentul acesta social.

8. Caracterul asocial al ascetismului

Acum, evident că cele mai multe religii au această contrafaţă morală; adică, actele pe care le face un om cu viaţă religioasă nu sunt acte împotriva societăţii. Dar aceasta este pur și simplu o anexă a actului religios, nu este actul religios. În momentul în care eu nu voi mai considera cu necesitate, ca strict necesară, decât legătura mea cu divinitatea și mă dezinteresez de efectele sociale ale actelor mele, în momentul acela încetez să fiu religios? Nu. Și probă că este așa, spuneam că cea mai înaltă treaptă de viaţă religioasă o reprezintă, în general, ascetismul. Care este influenţa ascetismului asupra societăţii? Nulă; nici măcar ca exemplu nu lucrează ascetul asupra societăţii, pentru simplul motiv că el este ignorat de cele mai multe ori. Credeţi dumneavoastră că astăzi nu există în omenire asceţi? Credeţi că nu există asceţi în Ţara Românească? Sigur că trebuie să existe. Și totuși, nu-i știe nimeni. Trăiesc ei viaţa religioasă sau nu? Desigur că o trăiesc. Această activitate a lor este socială sau antisocială? Niciuna, nici alta; este, pur și simplu, asocială.

9. Iubirea ca lege normativă și ca lege naturală

Dar, spuneţi dumneavoastră: foarte bine, dar atunci cum se explică faptul că uneori ai lăsat să se înţeleagă că o anumită solidaritate este absolut necesară (solidaritate spirituală) în viaţa socială? Nu am spus niciodată lucrul acesta. (Vă spun lucrurile acestea, pentru că observaţia mi s-a făcut de către cineva; nu am spus eu aceasta, poate că s-a iscat în capul altcuiva.) Eu am spus numai că, din punct de vedere al catolicismului, solidaritatea credincioșilor este absolut necesară. Eu am spus numai că comunitatea de iubire este propriu-zis condiţiunea *sine qua non* a vieţii religioase, în cadrul catolicismului. Aceasta am spus-o. Dar nu am spus că solidaritatea de iubire este o condiţiune *sine qua non* a vieţii religioase, pentru motivul pe care vi l-am spus și astăzi. Nu puteam să spun lucrul acesta încă pentru un alt motiv, și anume, pentru acela că, după impresiunea mea, iubirea nu este în creștinism o normă și

nu poate să fie o normă, ci iubirea este o lege naturală, care lege naturală nu este scoasă din cadrul vieţii religioase. Când eu spun: pământul se învârtește în jurul axei sale în 24 de ore, constat ceea ce se întâmplă. Eu nu pot să spun: pământul se va învârti de aci înainte în jurul său în 24 de ore. Aceasta este o lege naturală. Când eu spun însă: de aci înainte, toată lumea de aci o să iasă pe ușa cutare, și nu pe ușa cutare, aceasta este o lege pe care o fac eu, o hotărâre pe care o iau eu.

10. «Iubește pe aproapele tău...» – adică: vino-ţi în fire!

Religia vine și spune: „Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuţi”. Aceasta înseamnă să iubești. Dacă vrei să fii mântuit, să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuţi, căci mântuirea ta este condiţionată de iubirea de aproape, atunci condiţiunea aceasta este esenţa și fundamentul mântuirii. Una este o interpretare, alta este cealaltă. „Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuţi” înseamnă, pur și simplu: urmează legea naturală, așa este normal să se întâmple. Nu este vorba de ceva pe care ţi-l impun eu, ci este ceva pe care eu vin să-l descopăr în tine. Structura conștiinţei umane în genere închide într-însa această lege generală a iubirii. Această lege generală a iubirii poate să fie oprită în exercitarea ei de anumite accidente, după cum ieșirea pe cutare ușă poate să fie oprită prin închiderea ușii, pur și simplu. Când zici, deci: „Iubește pe aproapele tău...”, aceasta înseamnă, pur și simplu: vino-ţi în fire! În cazul acesta, însă, comunitatea de iubire provocată de mine nu mai este condiţiunea esenţială a mântuirii, ci este un fapt care se întâmplă pur și simplu. Vasăzică, nu este vorba de norma propriu-zisă, ci este vorba de descoperirea unei realităţi, de reîntronarea conștiinţei umane, de reîntoarcerea ei în funcţiunile ei normale. Iar comunitatea aceasta de iubire este un fapt natural, care poate să coexiste cu problema mântuirii, dar care nu este condiţiunea *sine qua non,* adică nu are legătură directă cu mântuirea, după cum nici învârtirea pământului în jurul axei sale nu are legătură directă cu mântuirea.

Vasăzică, caracterul acesta de lege normativă și lege naturală este hotărâtor pentru înţelegerea problemei pe care o puneam eu în ultimele două lecţiuni, și anume, înţelegerea faptului acesta, dacă în adevăr actul religios este un act social sau un act individual.

Lecţiunea de astăzi a fost – de altfel, ca și cea trecută – cam dezorganizată. Aceasta însă din vina dumneavoastră. Ceea ce vreau să reţineţi, însă, din lecţiunea de azi – în afară de această digresiune, care este un răspuns la nedumeririle dumneavoastră – este următorul lucru: există posibilitatea de a determina structura specifică a actului religios.

Rămâne să vedem, în lecţiunea viitoare, care sunt elementele cu care lucrează această conștiinţă religioasă.

[10 al ↑ G. W. Fr. Hegel, Prelegeri de filosofie a religiei. Trad. de D.D. Roșca. București, Ed. Academiei R.S.R., 1969, p. 12, 32, 38.

XI. Particularităţi ale cunoaşterii religioase

[11 aprilie 1925]

1. Caracterul receptiv al conștiinţei în cunoaştere

2. Cunoaşterea ca proces de răsfrângere parţială a totalităţii

3. Lege, cauzalitate și devenire

4. Analiza unui fapt religios. Dumnezeu – creaţiune în absolut

5. Creator și creaţiune, Creatorul în creaţiune

6. Creatura ca reprezentare a Creatorului

7. Cunoaşterea religioasă ca relaţie între Dumnezeu și creatură

8. Concluzia primei părţi a cursului: analiza actului religios

---

În cadrul încercării mele de a fixa caracterele specifice ale actului religios în genere, v-am indicat că unul dintre aceste mijloace ar fi stabilirea unor caractere specifice ale conștiinţei religioase. Și, mai departe, în

tratarea problemei acesteia, am arătat, în lecţiunea trecută, că nu se poate stabili o deosebire între conștiinţa religioasă și cealaltă conștiinţă metafizică și cealaltă conștiinţă știinţifică, dacă plecăm de la obiectul pe care trebuie să-l atingă operaţiunea noastră, operaţia de cunoaştere. Stabileam anume, atunci, că, și în metafizică și în religie, obiectul către care se îndreaptă cunoștinţa noastră este Dumnezeu și lăsam să se înţeleagă că, dacă este vorba de o specificitate a conștiinţei religioase, acest caracter nu ar putea să fie urmărit decât prin analiza, prin cercetarea structurii actului de cunoaştere însuși. Vă enunţam încă de la început că nu este vorba de o analiză, propriu-zis, a actului religios, ci numai de distincţiuni generale, care să vă ducă, deocamdată, la impresiunea că în adevăr avem de-a face cu un plan de realităţi caracteristic.

1. Caracterul receptiv al conștiinţei în cunoaştere

Pentru ca să puteţi pătrunde caracteristica aceasta a actului religios în adevărata ei semnificare, trebuie să amintim două lucruri pe care poate că le-aţi uitat: primul, că anume suntem înăuntrul actului religios, că, adică, ne mișcăm într-un plan de realităţi specific, și anume caracterizat prin ceea ce numeam, cu alt prilej, direcţiunea biunivocă a raportului dintre om și Dumnezeu. Adică, cu alte cuvinte, în actul religios – spuneam – este o mișcare nu numai de la om către Dumnezeu, ci această mișcare se dublează cu alta, de la Dumnezeu spre om. Caracterul acesta distinge actul religios de celelalte acte în genere, în care mișcarea este numai de la subiect spre obiect. Faptul acesta este de natură să vă încadreze oarecum problema.

Un al doilea fapt care servește, iarăși, la încadrarea problemei, este acel caracter receptiv pe care spiritul nostru omenesc îl are totdeauna în problema cunoaşterii. Nu pot să stăruiesc îndeosebi asupra acestei chestiuni, care-și găsește locul într-o teorie a cunoaşterii. Trebuie însă să vă explic ce înţeleg eu prin acest caracter receptiv.

Datele problemei le cam știţi dumneavoastră. Știţi că, aproximativ de la Kant, sau cu mai multă stăruinţă de la

Kant încoace, se acordă spiritului omenesc o facultate și o funcţiune constructivă. Că, anume, există un complex de senzaţiuni amorf și dezorganizat, în care spiritul nostru, prin funcţiunile lui pe care iarăși le cunoaşteţi care sunt, spiritul nostru aduce, prin funcţiunile lui, pune o anumită ordine. Substanţă, spaţiu, timp, cauzalitate și celelalte nu sunt, propriu-zis, existenţe în lumea din afară, ci sunt pur și simplu legi de organizare ale spiritului nostru, funcţiuni organizatoare ale spiritului nostru, pe care spiritul nostru le introduce în materialul acesta amorf pe care-l formăm noi din senzaţiuni. Ar însemna, deci, că ceea ce este de la noi încolo este haos și că adevărata ordine începe în realitate cu funcţiunea aceasta organizatoare a conștiinţei umane. Deci, conștiinţa noastră propriu-zis nu este numai o simplă înregistrare a realităţii, ci este, cum spune Kant – adică, cum lasă Kant să se înţeleagă –, un fel de creare, propriu-zis, a formelor acestora sub care noi cunoaştem realitatea.

Eu regret că din cercetările mele în această direcţie nu am putut să găsesc justificarea pentru acest punct de vedere. Mi se pare că este mult mai simplu să ne întoarcem la poziţiunile deja existente și câştigate în filosofie, în adevăr, dacă vă amintiţi de Aristotel, atunci știţi cam ce înseamnă procesul de cunoaştere. Așa-numitele funcţiuni categoriale nu sunt, propriu-zis, decât determinări generale obiective; adică, există în lumea aceasta obiectivă, în afară de noi, spaţiu, timp, cauzalitate și substanţă; cu alte cuvinte, în operaţiunea aceasta de cunoaştere noi nu facem decât să luăm cunoștinţă de ceea ce există independent de noi cu aspect individual. Ceea ce spune Kant, adică operaţiunea aceasta de primire și de organizare a materialului, nu este nici măcar o necesitate știinţifică. Am putea presupune că, la un moment dat, necesităţi tehnice ale știinţei, cerând un anumit limbaj și anumite formule, necesită și această formulare, după forme ale conștiinţei umane, a realităţii; că, prin urmare, spaţiu, timp, cauzalitate și toate celelalte categorii kantiene, chiar dacă nu ar corespunde unor realităţi

propriu-zise, chiar dacă, prin urmare, legile de primire a materialului din afara spiritului nu ar fi acestea, ele ar corespunde, să zicem, unei anumite stări a științei. Știinţa cere propriu-zis ca noi să discutăm acest punct de vedere kantian, în care toată materia este prelucrată de noi. De îndată ce Kant lucrează pe materia științifică, și de îndată ce nu există pentru el cunoștinţă în afară de cunoștinţa științifică, cel puţin în măsura în care această cunoștinţă științifică, rezultatele la care ajunge Kant sunt rezultate produse de structura pur științifică.

Nu este nici aceasta adevărat. Pentru că, dacă luăm ca exemplu spaţiul, spaţiul este, pentru Aristotel, o calitate a lucrului. Spaţiul, pentru lumea greacă, nici nu există în forma spaţiului, el este determinarea ca loc. Vasăzică, pentru Aristotel și filosofii de după el, categoria spaţiului, care pentru psihologii de azi nu este un obiect, nicio structură, categoria aceasta a spaţiului este o calitate a lucrului existent în afară.

Ei bine, știinţa de astăzi ajunge la aceeași concluziune; pentru că, ce este propriu-zis spaţiul în concepţia einsteiniană, decât tocmai o calitate a lucrului din afară? Spaţiul încetează să devină spaţiul kantian și oarecum se alipește, este conexat lucrurilor. De aceea, spaţiul este relativ într-un sens einsteinian și absolut privit din afară. De aceea se zice că fizica lui Einstein este relativă și duce la un fel de absolut în știinţă, pentru că spaţiul devine ceva exterior, ceva al calităţii lucrului, o calitate a lucrului din afară. Atunci, care este poziţia cea mai convenabilă în materie de teoria cunoaşterii?

Eu aș propune să spunem, cum am mai spus și altă dată, că materialul care ne vine nouă din afară nu este un material dezorganizat, ci, dimpotrivă, este un material perfect organizat, adică totalitatea senzaţiilor la care este expus corpul nostru sau la care este expusă umanitatea.

Psihologia fiziologică a noastră, materialul acesta al senzaţiilor nu este deloc amorf și haotic. Aș spune că ceea ce conștiinţa noastră, cu ajutorul simţurilor, primește din realitate este numai o parte din răsfrângerea realităţii

asupra noastră, adică cunoștinţa noastră este o cunoștinţă parţială. Individul în totalitatea lui psihofizică, pe care o aminteam adineaori, trăiește într-un contact direct cu realitatea, adică spiritul omenesc trăiește într-un contact nemijlocit cu această realitate. Conștiinţa este numai o expresiune a acestui contact nemijlocit.

2. Cunoaşterea ca proces de răsfrângere parţială a totalităţii

În cazul acesta, concluzia ar fi următoarea: că, anume, conștiinţa noastră nu organizează propriu-zis materialul brut al senzaţiilor, nu organizează excitaţiile care vin din lumea din afară, ci, spre deosebire de contactul direct și nemijlocit al spiritului omenesc cu realitatea, aportul nostru senzorial sau totalitatea simţurilor noastre exercită o funcţiune analitică. Ea decapitează, discriminează, analizează conţinutul acesta al senzaţiilor și reţine din acest complex de excitaţii, de care este asaltată individualitatea noastră psihofizică, trupul nostru cu tot ceea ce are el, reţine numai anumite elemente. Criteriul de selecţionare a elementelor însă este în legătură cu interesul nostru sau cu gradul în care excitaţiile ne interesează pe noi psihobiologic; adică, reţinem, din complexul acesta de excitaţiuni, ceea ce prezintă pentru noi un interes dintr-un punct oarecare de vedere; fie că prezintă un interes din punct de vedere strict biologic, este de ales între ceea ce-mi convine și ceea ce nu-mi convine, după legea plăcerii și a durerii, fie că mă interesează pe mine spiritual. Știţi că nu există o unitate, o acomodare perfectă a interesului strict biologic și a celui spiritual, că accentul fundamental cade o dată pe un grup de interese, altă dată pe un alt grup. Prin urmare, nu se poate vorbi de o singură direcţie în care se mișcă interesul nostru faţă de excitaţiunile din afară, și nu există un singur criteriu de selecţionare a acestor excitaţiuni.

Așadar, important de reţinut, din toate aceste consideraţii, nu ca demonstraţie, ci pur și simplu ca afirmaţie, este anume că cunoaşterea noastră este numai o răsfrângere parţială a totalităţii de excitaţiuni din lumea

din afară, iar această răsfrângere parţială, care se face cu ajutorul aportului nostru senzorial, care analizează complexul de excitaţiuni, alege din acest complex anumite excitaţiuni caracteristice pentru interesul nostru. Și, în cazul acesta, vedeţi că se schimbă perspectiva. Nu mai este vorba de o formare, de o organizare a impresiunilor din afară, nu mai este vorba de-o organizare a materialului haotic care intră în simţuri. Simţurile nu dau numai materialul pe care pe urmă funcţiunile categoriale trebuie să-l organizeze și să-l așeze în anumit loc și în anumit cadru, ci simţurile au o funcţiune mult mai importantă decât o aveau în critica kantiană. Simţurile sunt, anume, tentaculele cu care noi luăm contact cu realitatea, sub raportul cunoaşterii discursive, și reţin din această realitate ceea ce ne convine nouă. Deci, procesul acesta de cunoaştere este un proces de selecţionare; dar nu un proces de organizare a unui material amorf, ci, dimpotrivă, este un proces de mânuire, de schematizare, de simplificare a acestui material amorf, în vederea unor anumite scopuri, care nu sunt proprii cunoaşterii. Căci cunoaşterea adevărată a realităţii, cunoaşterea imediată a realităţii ne este dată propriu-zis în actul acela de imediată legătură, de contact imediat între viaţa noastră spirituală și mulţimea impresiunilor din afară.

3. Lege, cauzalitate și devenire

Bine, dar veţi spune: schematizarea aceasta, care este produsul conștiinţei noastre, nu este, totuși, o activitate proprie? Nu tocmai! Să luăm un exemplu: eu stabilesc un raport cauzal între două fenomene. Cauzalitatea aceasta există propriu-zis în natură, în realitate, sau nu? Evident că există în realitate, adică este în natura lucrurilor ca ceea ce se întâmplă să se întâmple în virtutea existenţei anterioare a unui complex de împrejurări. Cu alte cuvinte, cauzalitatea este expresiunea unui proces. Ceea ce se întâmplă are o lege de întâmplare, care lege de întâmplare se numește, pur și simplu, cauzalitate. Tot ceea ce curge, tot ceea ce se întâmplă, stă sub legea, sub regimul unor legi anumite. Însă, nu tot ceea

ce există propriu-zis. Existenţa nu are nevoie de explicări cauzale, nici nu există propriu-zis o teorie cauzală a existenţei. Dacă am întrebuinţa terminologia kantiană, ar trebui să spunem: categoria cauzală nu se aplică existenţei, ci numai devenirii. (De aceea – și aceasta o spun în paranteză – eu, până la un oarecare punct, fundez poziţiunea aristotelică în esenţa ei, care zice: nu poţi întreba niciodată: dar pe Dumnezeu cine l-a făcut, căci el este existenţă pur și simplu. Cauzalitatea se aplică numai în domeniul devenirii.)

Vasăzică, există cauzalitatea aceasta în realitate. Dar cauzalitatea pe care o exprimăm noi când desprindem din realitate două fapte pe care le punem în raportul acesta de cauzalitate, această cauzalitate este ea însăși cauzalitatea din natură? Evident, nu. Evident că întotdeauna când stabilim un raport cauzal, despărţim sau facem o selecţiune între diferitele elemente corelate sau coexistente. Cauzalitatea este o formă de corelaţiune, și atunci când nu putem să analizăm un moment sau celălalt moment așa încât să stabilim punctele caracteristice și revelante, nici nu putem să stabilim raportul de cauzalitate, ci pur și simplu un raport de corelaţiune. M-aţi auzit de multe ori vorbind de corelaţiune, mai mult decât de cauzalitate. Aceasta, pentru că impresiunea mea este că e mult mai exact să vorbim de corelaţiune decât de cauzalitate. Căci întotdeauna stabilirea acestui raport de cauzalitate presupune o trunchiere, o retezare, o mutilare a realităţii. Conștiinţa noastră, când stabilește raportul de cauzalitate, ce face propriu-zis? Sunt două grupe de fapte corelate care stau într-un anumit raport, în aceste două grupe de fapte, de corelaţiuni, noi alegem două fapte caracteristice. Cum? Alegând pe acelea care sunt caracteristice, revelante, simbolice oarecum pentru întregul grup de fapte. Aceasta este cauzalitatea. Legătura cauzală ce o stabilim noi între două fenomene anumite nu este legătura cauzală între aceste două fenomene, ci aceste două fenomene sunt semnele caracteristice pentru două grupe de fapte deosebite.

Vasăzică, cele două fapte care sunt în raport de cauzalitate sunt numai exponenţi a doua serii, a doua complexuri întregi de fapte. Dar este întrebarea (pentru că aci intervine sau până aci ar fi intervenit funcţiunea aceasta creatoare, oarecum, a spiritului nostru): în operaţiunea aceasta de simplificare pe care o facem noi atunci când lăsăm la o parte o mulţime de fapte și păstrăm numai pe acelea așa-numite caracteristice, și când stabilim, prin urmare, legătura între cele două fenomene caracteristice, simbolice raporturilor exponenţiale ale realităţii – sunt ele alese după voia noastră, sau ne sunt impuse de realitatea însăși? Evident, impuse de realitatea însăși. Căci dacă există unele elemente caracteristice înăuntrul grupului acesta de elemente, ele nu pot să fie desemnate la întâmplare de noi, ci sunt desemnate de raporturile în care aceste elemente stau cu celelalte elemente ale grupei.

Într-un context oarecare de elemente, nu toate elementele acelui complex sunt de aceeași – aș zice – putere, nu toate sunt caracteristice acelui grup. Sunt unele a căror lipsă poate să intervină fără ca în esenţă complexul acela să-și piardă structura lui. Evident că orice schimbare produsă într-un grup se resimte; dar sunt schimbări care se resimt într-un fel și altele care se resimt în alt fel, adică mai mult sau mai puţin păgubitor pentru structura însăși a grupului. Aceasta pentru că sunt anumite elemente caracteristice, definitorii pentru un anumit grup. Când stabilesc raportul de cauzalitate între două elemente, acele două elemente ne sunt impuse de realitatea însăși.

Vasăzică, nici în cazul acesta precis pe care vi l-am înfăţișat, spiritul nostru nu poate să fie considerat ca creând ordine în realitate, ci ca răsfrângând pur și simplu, într-o anumită formă, ordinea care preexistă în realitate. Și atunci, evident că conștiinţa umană, în actul de cunoaştere, este mai mult receptivă, mult mai receptivă decât ne închipuiam noi până acum.

Iată, prin urmare, cele două fapte care trebuie reţinute pentru înţelegerea a celor ce vor urma imediat:

întâi, că suntem în cadrul actelor religioase, care presupun o raportare biunivocă între acești doi termeni ai raportului religios, și, al doilea, că în actul de cunoaştere conștiinţa umană este mai mult, mult mai mult receptivă decât îşi închipuie filosofia modernă – aproximativ de la Kant încoace.

4. Analiza unui fapt religios. Dumnezeu – creaţiune în absolut

Cu aceste două elemente, oarecum introductive, să trecem la analiza unui fapt religios.

Una dintre formele în care se manifestă viaţa religioasă este simţământul de dependenţă în care omul stă întotdeauna faţă de divinitate: omul se simte întotdeauna creat de Dumnezeu. Vasăzică, de la Dumnezeu la om este un raport ca de la Creator la creatură. Metafizica spune, în împrejurarea aceasta, că există un raport de cauzalitate între Dumnezeu și om.

Că există omul, întâmplarea aceasta a devenirii, a existenţei omului se datorează pur și simplu lui Dumnezeu, care l-a făcut. Adică, aceasta ar fi formula obiectiv logică a raportului dintre om și Dumnezeu și în metafizică nu se înţelege un altfel de raport.

Să fie în cunoștinţa religioasă cazul la fel? Vedeţi, Dumnezeu este puterea creatoare, Dumnezeu este creaţiunea în absolut, așa este înţeles Dumnezeu în genere în toate religiile. Dumnezeu este izvorul din care iese tot ceea ce există; vasăzică, este vorba numai de creaţiune pură, iar tot ceea ce există, există numai în măsura în care este creat de Dumnezeu.

5. Creator și creaţiune, Creatorul în creaţiune

Mai este însă ceva caracteristic pentru faptul religios; că, anume, tot ceea ce a creat Dumnezeu stă într-o continuă legătură cu Creatorul și reprezintă, oarecum, pe Creator, adică simbolizează pe Creator. Cu alte cuvinte, Creatorul este întotdeauna prezent în creaţiunea lui și este obiectivat prin creatură. Creaţiunea propriu-zisă, Dumnezeu nu există pentru lume propriu-zis decât în ceea ce a creat: nu are o existenţă palpabilă, aș zice, o existenţă

de care să luăm cunoștinţă în chip empiric. Dumnezeu, întrucât este forţă creatoare, nu este pasibil de o cunoaştere empirică, ci el este cunoscut în creaţiunile lui. De aceea se spune în Psalmi: „Lăudaţi pe Domnul în făpturile lui” [11 al. Ce înseamnă aceasta? Că făpturile lui Dumnezeu reprezintă propriu-zis ceva din Dumnezeu.

6. Creatura ca reprezentare a Creatorului

Vasăzică, o legătură necontenită de la Creator la creatură și o funcţiune specifică pe care creatura o îndeplinește faţă de Creator, și anume funcţiunea de a-l reprezenta totdeauna, funcţiunea de a-l simboliza. Așa se întâmplă în cauzalitatea obișnuită? Închipuiţi-vă că trece un om pe stradă, îi cade o cărămidă în cap și-l omoară. Ce legătură este între cărămidă propriu-zis și faptul acesta, actul acesta al încetării din viaţă? Niciuna; cauză și efect sunt absolut eterogene. Ceva mai mult, un om poate să moară de o cărămidă căzută în cap, sau poate să moară în urma unei emoţii, sau călcat de tren, sau omorât de glonţ. Sunt o mulţime de posibilităţi pentru ca să se întâmple efectul amintit. Nu există decât un raport strâns, necesar și unic între cauză și efect: efectul este rezultatul unei complexităţi oarecare de întâmplări, dar în efect nu este conţinută deloc cauza. Aceasta este specific cauzalităţii logic-obiective: cei doi termeni sunt eterogeni și propriu-zis nu este același decât raportul dintre cei doi termeni; termenii se pot schimba, pot fi oricare alţii.

Dar așa se întâmplă în actul religios? În făpturi, în orice existenţă, în toate realităţile, Dumnezeu este prezent, nu poate fi altcineva decât Dumnezeu care să îndeplinească acest act de creaţiune, iar creatura în sine nu poate să existe decât în virtutea Dumnezeului care a făcut-o. Acesta este un sentiment absolut sufletesc și nu numai un sentiment absolut general, în toate actele religioase, ci o realitate în analiza actului religios.

Să vă dau un exemplu din alt domeniu. Știţi că există în București un cizmar pe care-l cheamă Gheorghiu și un pictor pe care-l cheamă Iser. Spui: am văzut un Iser” și înţelegi un tablou făcut de Iser; dar nu spui: am văzut o

pereche de „Gheorghiu” ca să înţelegi o pereche de ghete făcute de Gheorghiu. În perechea de ghete făcute de Gheorghiu, unde nu este vorba decât de meșteșug, nu este deloc prezent autorul, cauza. Perechea de ghete poate să o facă foarte bine Gheorghiu, sau Raftopol, sau Radu eţetera, și tot pereche de ghete este. Nu este esenţial pentru perechea de ghete faptul că este făcută de Gheorghiu, pe câtă vreme este esenţial pentru tablou faptul că este făcut de Iser. Este o neapărată legătură între opera lui Iser și Iser însuși: opera lui Iser nu poate să o facă decât Iser, ceea ce înseamnă că autorul cauzei este totdeauna prezent în creatură, în efect. Cam același lucru este în domeniul actului de cunoaştere religioasă: autorul, Dumnezeu, este totdeauna prezent în creatură. Autorul este caracteristic, definitoriu și revelant pentru creatură, și viceversa: creatura – efectul – este caracteristică, definitorie și revelantă pentru cauză, care este Dumnezeu.

7. Cunoaşterea religioasă ca relaţie între Dumnezeu și creatură

Iată un caz, prin urmare, pe care-l arăt și care este de natură a vă lăsa să înţelegeţi că, totuși, trebuie să fie o deosebire structurală între cunoaşterea propriu-zis religioasă și cunoaşterea obiectivă. Evident, toată această cunoștinţă religioasă se proiectează pe fondul pe care vi l-am schiţat adineaori: pe de o parte, pe indivizibila legătură din actul religios dintre om și Dumnezeu și bipolaritatea raportului acesta, sau calitatea de biunivoc, și, pe de altă parte, se proiectează pe funcţiunea receptivă a spiritului nostru. Această funcţie receptivă a spiritului nostru este comună cu conștiinţa cealaltă. Dar o cunoștinţă religioasă nu este, propriu-zis, posibilă decât în cadrul unei teorii receptive a cunoștinţei. Căci, altfel, ar însemna că însuși Dumnezeu, ceea ce vom vedea că este în conștiinţa religioasă, nu ar fi decât tot creaţiune a spiritului nostru. Dar aceasta ar inversa propriu-zis termenii problemei, termenii raportului. Căci în actul religios sau în cunoștinţa religioasă Dumnezeu se presupune mai dinainte; deci, nu poate fi considerat ca creaţiune a noastră. De aceea

spuneam că este necesară funcţiunea receptivă a spiritului nostru pentru înţelegerea cunoștinţei religioase, și că această funcţiune receptivă este condiţiunea neapărată a întregii vieţi religioase. O conștiinţă creatoare nu poate să fie conștiinţă religioasă.

8. Concluzia primei părţi a cursului: analiza actului religios

Cu aceste consideraţiuni încheiem prima parte a cursului nostru de filosofia religiei. Știţi care a fost problema fundamentală: să analizăm actul religios. L-am analizat în esenţa lui, în exteriorizarea lui. Intenţiunea noastră nu a fost propriu-zis, cum v-am spus, o fundare teoretică a actului religios, ci numai o studiere completă a materiei acesteia oferite de actul religios; dar, mai mult, încă altceva, anume afirmări ale domeniului specific al actului religios. Și dacă, prin urmare, consideraţiunile mele de astăzi asupra conștiinţei [...][11 b]

[11 al ↑ Psalmul 150: *Lăudaţi pe Domnul întru sfinţii Lui; lăudaţi-L pe El întru tăria puterii Lui.*

[11 b] ↑ În forma litografiată aci se încheie coala litografică cu o frază neîncheiată. Lecţia se sfârșește curând, căci începutul de alineat de mai sus anunţă finalul („Cu aceste consideraţiuni încheiem prima parte a cursului...”). Începutul altei coale litografice conţine ceva din începutul altei lecţii, ţinută la 1 mai. Probabil că nu s-a dactilografiat și nu s-a litografiat pagina cu finalul lecţiei din 11 aprilie și începutul celei următoare, cea din 1 mai. Pentru „introducerea” a încă unei prelegeri „pledează”: conţinutul diferit al celor două lecţii; mărimea celor două lecţii (în total 20 p., faţă de in jur de 10 p., cât are fiecare dintre celelalte lecţii); finalul lecţiei din 11 aprilie; începutul lecţiei din 1 mai; referirea, în lecţia din 2 mai la lecţia precedentă, cea de „ieri” ş.a. A se reţine și că, în forma litografiată, prelegerile n-au numerotare, ci doar sunt indicate datele când au fost ţinute (cu excepţia primei, cea din 27 februarie). Se presupune că prima prelegere, nedatată, a fost ţinută în 27 februarie 1925.

Există, marcate ca atare prin date, încă 14 prelegeri, deci în total 15. S-ar putea, însă, ca ele să fi fost în realitate 16. Cu toate acestea, lecţia a XII-a, cea din 1 mai 1925 nu a fost separată, această situaţie fiind doar semnalată. (În Notă asupra ediţiei: Nae Ionescu, Prelegeri de filosofia religiei, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1994, p. 6.)

XII. Problema divinităţii

[1 mai 1925]

1. Delimitare faţă de C. Rădulescu-Motru în problematica personalităţii umane

2. Metafizica religioasă și Weltanschauung

3. Problema divinităţii. Cele două caractere fundamentale

4. Existenţa absolută și existenţa marginală

5. Digresiune. Argumentul ontologic la Anselm și la Descartes

6. Dumnezeu – forţă veșnic (continuu) creatoare

7. Consecinţe morale. Sentimentul nimicniciei umane și sentimentul dependenţei de divinitate

---

Ultima problemă pe care am înfăţișat-o a fost studierea particularităţilor cunoștinţei religioase. Aţi văzut că această cunoștinţă religioasă se sprijină pe ceea ce aș numi presupoziţie obiectivistă, adică pe existenţa obiectivă a obiectului cunoaşterii și pe posibilitatea cunoștinţei de a prinde acest obiect prin determinări care nu sunt în conștiinţa noastră, ci prin determinări care sunt în însuși obiectul. Aţi văzut că, în legătură cu această afirmaţie, eu am întreprins un fel de critică a criticismului kantian, încercând a stabili că funcţiunea sensibilităţii nu este de a ordona materialul haotic al impresiunilor din afară, ci pur și simplu de a alege din acest material, care nu este haotic și n-are nevoie de ordonare, anumite elemente care ne dau o anumită cunoaştere, cunoaştere știinţifică, ca un fel de reflex al realităţii, dar nu ca o reprezentantă a însușirilor calitative. Vasăzică, funcţiunea cunoștinţei noastre ar fi, după această critică, de alegere, și nu de sistematizare și

de ordonare.

1. Delimitare faţă de C. Rădulescu-Motru în problematica personalităţii umane

Ţin să vă spun, înainte de a trece la alte consideraţiuni, că această concluziune a mea, pe care am scos-o din cercetările teoriei cunoștinţei, nu este izolată în structura actuală a spiritului contemporan și nu este izolată nici măcar în cadrul cercetărilor românești de filosofie. Dumneavoastră, care cunoaşteţi cursul de filosofie al domnului Rădulescu-Motru, vă aduceţi aminte că, psihologicește, tocmai aceasta este pentru profesorul Motru funcţiunea atenţiunii; că, adică, ceea ce avem noi în conștiinţa noastră ca cunoștinţă este rezultatul unui proces de selecţiune, pe care-l exercită atenţiunea asupra tuturor impresiunilor care asaltează eul nostru.

Deosebirea între punctul meu de vedere și punctul de vedere prezentat de profesorul Rădulescu-Motru ar fi poate aceea că, pentru mine, personalitatea umană este un derivat al realităţii, pe câtă vreme pentru profesorul Motru această personalitate umană este, dimpotrivă, un centru dinamic de acţiune. Vasăzică, separaţiunea definitivă de perspectiva kantiană la mine, continuarea acestei perspective kantiene prin caracterul dinamic și creator, de cealaltă parte [12 al.

2. Metafizica religioasă și Weltanschauung

Cu schema aceasta de structură a conștiinţei religioase, noi am inversat oarecum ordinea normală a problemelor, pentru că în fapt lăsăm să preceadă cercetărilor sau consideraţiunilor asupra cunoaşterii metafizice religioase, pe care vom încerca să o schiţăm de aci înainte, noi n-am urmat procesul genetic sau procesul cronologic, ci ne-am opus oarecum lui. Cronologic, lucrul se întâmplă altfel: întotdeauna noi luăm cunoștinţă de obiect și pe urmă ne dăm seama de felul cum cunoaştem noi acest obiect. Prin urmare, din acest punct de vedere era mai natural ca noi să plecăm de la metafizica religioasă, adică de la afirmaţiunile pe care cunoștinţa religioasă le face asupra universului, și pe urmă să vedem

cam cum se ajunge la aceste cunoștinţe. Eu am preferat, însă, această cale tocmai pentru că planul general al prelegerilor acestora, pe care vi le-am expus în primele lecţiuni, pleacă de la un criteriu de selecţionare a problemelor, subiectiv de o parte, obiectiv de altă parte. Eu înţeleg să urmăresc procesul religios și apoi să vă înfăţișez rezultatele lui.

În ceea ce privește metafizica religioasă, aceasta este, din capul locului, un fel de contradicţia *în adjecto*, pentru că metafizica înseamnă un fel de conspect al realităţii, dar, în strânsă analiză, metafizică înseamnă o cunoaştere a realităţii pe anumite căi. Anul trecut am avut prilejul să vă fac deosebirea între cunoaşterea religioasă și metafizică [12 b], și aţi văzut că, propriu-zis, metafizica închide în ea și specificitatea procesului de cunoaştere și că se opune ca atare, adică nu tocmai se opune ca atare, dar este ca atare ceva deosebit de religie. Prin urmare, metafizica religioasă în adevăr este ceva care nu este *weder Fisch noch Fleisch,* adică, „nici pește, nici carne!", este o împreunare de termeni caducă.

Întrebuinţarea însă a cuvântului „metafizică" în această împerechere de vorbe în sensul pe care vi l-am arătat la început, anume un conspect sau o concepţiune a realităţii, a unei înfăţișări a realităţii – cum zic germanii, un fel de *Weltanschauung.*

Cineva care s-a ocupat de puţinele lucruri pe care le-am spus în viaţa mea a spus odată că eu confund filosofia cu *Weltanschauung.* Aceasta o spune, desigur, unul care habar n-are de ce cred eu despre toate lucrurile acestea. Eu confund metafizica cu *Weltanschauung,* ceea ce este ceva deosebit și care pledează în favoarea mea, nu în favoarea onorabilului meu preopinent. Vasăzică, metafizica religioasă ar însemna pentru mine cunoaştere religioasă, religioase *Weltanschauung,* adică un fel de înfăţișare religioasă a universului, a realităţii, tabloul realităţii – dacă voiţi – din punctul de vedere religios.

Ceea ce trebuie să închidă consideraţiunile acestea ale noastre asupra metafizicei religioase este un aspect al

realităţii, și un aspect din punct de vedere religios. Repet lucrul acesta, pentru că el definește dintr-odată problema noastră.

Un aspect al realităţii, din punct de vedere religios, nu poate să fie decât un aspect în care ambii termeni ai actului religios, adică subiectul și obiectul, divinitatea, să intre ca parte integrantă.

Metafizica religioasă este, prin urmare, lumea privită sub aspectul divinităţii, adică lumea înglobată oarecum în această divinitate – atât și nimic mai mult. Aceasta înseamnă metafizică religioasă.

3. Problema divinităţii. Cele două caractere fundamentale

Prima problemă pe care o pune metafizica religioasă este, prin urmare, problema divinităţii. Și anume, întru atât întrucât divinitatea este un obiect de cunoaştere pentru noi, dar mai ales întrucât existenţa însăși – adică întreg universul, întreaga lume, întreaga realitate – este o expresiune a acestei realităţi. Vedeţi prin urmare că problema divinităţii și aceea a expresiunii religioase și a înfăţișării religioase sunt unul și același lucru.

Cele două caractere fundamentale sub care ni se înfăţișează nouă această problemă a divinităţii sunt, pe de o parte, existenţa absolută a acestei fiinţe, pe de altă parte, divinitatea ei, sanctitatea ei. Deci, în metafizica religioasă distingem, pe de o parte, problema existenţei absolute, pe de altă parte, aceea a sanctităţii.

4. Existenţa absolută și existenţa marginală

Ce înseamnă existenţă absolută? Dumnezeu este dat omului prin realitate, în realitate, adică tot ceea ce trăim noi în viaţa de toate zilele ne este dat nouă, în actul religios, ca un fel de explicaţiei a divinităţii, a lui Dumnezeu – a lui Dumnezeu în monoteism, a zeilor în religiunile celelalte. Acest caracter este absolut general tuturor preocupărilor religioase și tuturor actelor religioase, indiferent de oricare ar fi această religiune.

Existenţa aceasta a divinităţii nu este, prin urmare, un corolar, o consecinţă a existenţei lumii reale în actul

religios, ci, din contra, s-ar putea spune mai degrabă că existenţa relativă a celorlalte lucruri este un corolar al existenţei absolute. Dumnezeu ne este dat nouă în realitate, în existenţă, dar nu ne este dat prin realitate, prin existenţă. Fiecare din noi poate să aibă la un moment dat sentimentul imperfecţiunii proprii, sentimentul acesta al dependenţei de cineva din afară de noi. Ei bine, existenţa lui Dumnezeu nu se construiește din acest sentiment parţial al existenţei realităţii, ci este o condiţiune primordială, primară, vasăzică genetică, și primară și logică, în conștiinţa noastră. Să căutăm să lămurim mai bine lucrul acesta. Dacă eu aș pleca de la anumite fapte din lumea reală, dacă aș pleca de la anumite sentimente trăite de mine, care sunt, evident, o existenţă relativă, atunci eu aș construi această existenţă absolută printr-un proces de inducţiune și, în ultimă analiză, printr-un proces de trecere la limită. Acest proces de trecere la limită nu este, după cum vom vedea mai târziu, străin preocupărilor religioase; dar nu în acest caracter fundamental al divinităţii, sau în acest caracter, singur fundamental, al divinităţii, care este existenţa absolută, existenţa pură și simplă. O asemenea deducere a existenţei absolute din cea relativă ar fi un fel de deducere raţională, un fel de deducere logică, care poate să-și aibă rostul ei și valoarea sau forţa de convingere, de argumentare, într-un sistem de metafizică, nu însă într-un sistem de viaţă religioasă, nu într-o concepţiune religioasă a realităţii, în această concepţiune religioasă, după cum spuneam, existenţa absolută a lui Dumnezeu este primordială, ea precede conștiinţa tuturor celorlalte existenţe; și anume, ea se opune oarecum întregii existenţe relative. Adică, tot ceea ce există în aceeași măsură, în același grad, pe același plan de existenţă cu mine însumi, adică tot universul sensibil, face una.

Caracterele fundamentale ale acestei existenţe sunt, toate la un loc, tocmai ceea ce numim noi existenţă marginală, existenţă relativă, contingenţă. Imperfecţiunii acestui grup de contingenţe, de fapte contingente,

imperfecţiunii și existenţei, nu prin sine, prin altceva, deci condiţionate și relative, i se opune cealaltă existenţă, absolută, în cadrul și în grupul mare al existenţei relative intră – și aceasta este iarăși specific actului religios – și personalitatea umană; și, anume, nu intră ca ceva de sine stătător, ca ceva opus realităţii celeilalte, ci intră ca ceva înglobat acelei realităţi. Ceva mai mult, această personalitate umană nu are, în actul religios, nici măcar momentul critic de a se cerceta pe ea însăși și de a se diferenţia în limitele ei. Deci, în actul religios – deosebit de alte afirmaţiuni contrarii – niciodată nu se va confunda personalitatea umană sau nu se va opune personalitatea umană lui Dumnezeu ca inteligenţă și ca sensibilitate, ci se va opune pur și simplu cu totul nediferenţiat. Aceasta este caracteristic pentru actul religios, pentru simţământul, pentru impresia de existenţă relativă a întregii realităţi sensibile faţă de existenţa absolută a divinităţii, care condiţionează.

Care este natura procesului acesta, în care noi cunoaştem existenţa absolută faţă de existenţa noastră, relativă? Natura acesta nu este de ordin logic, nu este de ordin obiectiv, raţional, demonstrativ, ci este pur și simplu trăită, în ce fel? În procesul de cunoaştere obișnuită, ceea ce propriu-zis intră într-o relaţie – pentru că este vorba de o judecată de relaţie, și anume, judecata de relaţie de care vorbim noi este existenţa – sunt doi termeni. Judecata aceasta de relaţie, însă, nu conţine obiectul însuși, ci conţine altceva, un conţinut de conștiinţă. Aceasta este conștiinţa noastră, nu obiectul care corespunde cunoștinţei; cu alte cuvinte, ceea ce avem noi ca cunoștinţă este ceva prelucrat cu datele sensibilităţii, cu puterea conștiinţei noastre, dar ceva prelucrat și ceva deosebit propriu-zis de realitatea din afară. Ei bine, în actul religios existenţa absolută pe care o percepem noi – hai să zicem, deși nu este propriu –, percepţiunea acestei conștiinţe absolute nu se face printr-un proces de cunoaştere, ci printr-o intuiţie directă, iar cunoștinţa noastră, în acest caz, nu mai este un conţinut de

conștiinţă, ci obiectul însuși.

5. Digresiune. Argumentul ontologic la Anselm și la Descartes

Chestiunea nu este așa de simplă cum se pare la prima înfăţișare. Aci stă deosebirea fundamentală dintre Sfântul Anselm, care a pus argumentul ontologic, și Descartes. Descartes lucrează cu un concept al lui Dumnezeu care este un concept prelucrat și are o cunoștinţă; deci, are un conţinut de conștiinţă. Sfântul Anselm lucrează cu o intuiţie directă, deci cu un obiect: existenţa lui Dumnezeu ne este dată nouă printr-o intuiţie, nu printr-o cunoștinţă prelucrată. Este singurul fel în care noi cunoaştem pe Dumnezeu și, aș spune, singura realitate a lui Dumnezeu în raport cu noi înșine; adică, Dumnezeu este încă realitate în măsura în care îl trăim noi. Evident, nu că Dumnezeu n-ar exista dacă nu l-am trăi noi, dar calitatea existenţei lui Dumnezeu, structura personală, structura personalităţii lui Dumnezeu ne sunt date perfect nouă în trăirea lui Dumnezeu. Deci Sfântul Anselm avea dreptate atunci când spunea: eu am în mine, trăiesc în mine ideea, trăiesc în mine pe Dumnezeu însuși, deci Dumnezeu există; pe câtă vreme Descartes nu avea dreptate când voia să deducă din conceptul de Dumnezeu inexistenţa însăși a lui Dumnezeu. Pentru că, după cum spuneam adineauri, este o deosebite între un conţinut de conștiinţă și obiectul însuși. Conţinutul de conștiinţă ne este dat nouă numai în conștiinţă, lui poate să-i corespundă un obiect existent real, prin urmare, cu existenţă ontologică în afară, dar poate să nu-i corespundă acest obiect.

Obiecţiunile care s-au făcut argumentului ontologic al lui Descartes sunt de natură a arăta punctele slabe în toată argumentarea carteziană. Adică, se opunea numaidecât trecerii de la idee la realitate: existenţa unor idei imaginare, cum este calul înaripat. Știţi obiecţiunea pe care a făcut-o Caterus [12 e]: avem o idee a calului înaripat și, totuși, nu există un obiect al calului înaripat, un obiect care să fie calul înaripat sau nu există cel puţin un

obiect care să existe în realitatea obiectivă din afară de noi.

Evident, aceasta este o digresiune pe care o fac, dar este interesantă pentru cei ce se ocupă de istoria filosofiei. Aci se vede cât de vechi și de nou este Descartes. Descartes stă până peste glezne, până la genunchi aproape, încă în scolastică, ca instrument de lucru și ca mentalitate, în evul mediu. Descartes niciodată nu s-a îndoit, și aceasta se vede din caracterul obiecţiunilor ce i se fac; niciodată nu s-a îndoit că din ideea pe care o are el de Dumnezeu nu se poate ajunge la demonstrarea existenţei lui Dumnezeu, pentru că, propriu-zis, el trăia acest Dumnezeu ca obiect real. El nu avea ideea de Dumnezeu, ci avea pe însuși Dumnezeu, pe care-l trăia, și atunci el se simte perfect îndreptăţit de a deduce din ideea de Dumnezeu sau din ceea ce avea el drept Dumnezeu însăși existenţa lui Dumnezeu.

Dar, pe de altă parte, limbajul pe care-l întrebuinţează Descartes nu mai este limbajul cel vechi. Peste Sfântul Anselm trec Giordano Bruno, Galilei, Campanella și forma în care se exprima în acel moment Descartes era forma noii mentalităţi știinţifice, adică era forma de cunoaştere pe care am analizat-o și noi în ultima lecţie și care era, realmente, nu prinderea realităţii, ci reprezentarea ei, simbolizarea ei. Conștiinţa filosofică a timpului trecea de la obiect la concept și avea spiritul critic care arată că acest concept nu este realitatea însăși ci este un elaborat, care nu este decât semn al realităţii.

6. Dumnezeu – forţă veșnic (continuu) creatoare

Ca să ne întoarcem de unde plecasem, există deosebire fundamentală între cunoaşterea obiectului în actul religios și cunoaşterea obiectului în actul de cunoaştere propriu-zisă; și anume, este obiectul existenţă reală în primul rând, conţinut de conștiinţă în al doilea rând, este intuiţie religioasă într-un caz, este conștiinţă pur și simplu în celălalt.

Acest caracter, oarecum de intuiţie simbolică, pe care-l păstrează cunoștinţa religioasă în actul religios

relativ la existenţa lui Dumnezeu și la existenţa absolută a lui Dumnezeu, se evidenţiază și într-un alt caracter, sau într-o altă determinare, pe care o dăm noi divinităţii: este așa-numita concepere a lui Dumnezeu ca o forţă veșnic creatoare. Și în calificativul acesta, de veșnicie creatoare, în care se află Dumnezeu, procesul este tot simbolic. Sunt lucruri pe care le cunoaşteţi din ultimele lecţiuni. Ştiţi acum care este deosebirea dintre creaţiunea propriu-zisă și cauzalitate. Cauzalitatea este o asociaţiune anumită de fapte, o asociaţiune fixă de fapte care ne dă dreptul să afirmăm că, în momentul în care s-a întâmplat fenomenul A, va trebui să se întâmple, în anumite împrejurări precise, fenomenul B. Cauzalitatea stabilește un fel de conexiune între două fenomene coexistente sau, în fine, succesive în timp. Aceasta este cauzalitatea. Cauzalitatea stabilește deci o legătură exterioară între două fenomene anumite.

Ei bine, în felul cum noi concepem pe Dumnezeu, această existenţă absolută pe care noi o presupunem ca fiind veșnică și pe care o trăim ca fiind într-o veșnică acţiune, raportul de la Dumnezeu, considerat drept cauză, la creatură, considerată drept efect, este altul, și este tot un raport simbolic. Cauza este într-o legătură intimă, interioară, de întrepătrundere cu obiectul, cu efectul, iar efectul stă pentru cauză. Aceasta înseamnă că tot ceea ce există stă într-un raport de dependenţă faţă de această existenţă absolută, că acest raport de dependenţă închide toată existenţa relativă, fără absolut nicio excepţiune, dar că această existenţă relativă are o anumită calitate: ea răsfrânge pur și simplu divinitatea. De aceea se zice că Dumnezeu este dat în realitate, Dumnezeu se deschide omului în realitate, în existenţă. Nu trecem prin existenţă ca să ajungem la Dumnezeu, ci ne coborâm de la Dumnezeu și, prin el, existenţa relativă este condiţionată; dar această existenţă relativă, așa bicisnică și contingenţă cum este ea, răsfrânge pur și simplu divinitatea; cu alte cuvinte, stă pentru divinitate. Acestea sunt cele două laturi caracteristice ale problemei existenţei absolute a lui Dumnezeu. Noi concepem această realitate ca ceva care

condiţionează întreaga realitate, o condiţionează nu numai în existenţa ei, dar și în devenirea ei. De aceea, este contradictoriu faţă de realitatea actului religios să se spună că Dumnezeu creează lumea, dar nu mai intervine într-însa. Raportul de la Creator la creatură este un raport statornic, de fiecare moment. Ceea ce există nu a fost creat o dată pentru totdeauna, la începutul timpurilor, și, de atunci înainte, îşi merge mersul său, așa cum îşi închipuia numai pe o latură Leibniz, că Dumnezeu este un ceasornicar minunat, care a așezat lucrurile o dată pentru totdeauna, iar lucrurile acestea merg de atunci așa cum le-a aranjat de la început; nu este nici așa cum pretind deiștii englezi, anume că Dumnezeu a creat lumea și, pe urmă, s-a uitat la ea fără să mai intervină, ca un fel de rentier al creaţiunii lui proprii. Legătura dintre existenţa absolută și cea relativă este o legătură constantă, atât sub raportul existenţei (germanii au un cuvânt propriu pentru aceasta: ei zic, *das Sein*) cât și sub raportul devenirii, al schimbării, al transformării; adică, în primul rând, orice lucru relativ exista prin existenţa absolută, în cazul al doilea, orice lucru, orice existenţă relativă este un efect al existenţei absolute, în afară de aceasta, după cum vă spuneam, trebuie să ţinem socoteală de acea a doua caracteristică; și anume, că în actul religios și în conștiinţa religioasă raportul de la existenţa absolută la cea relativă este un raport simbolic, iar nu un raport logic obișnuit și un raport de cauzalitate, în cazul al doilea.

7. Consecinţe morale. Sentimentul nimicniciei umane și sentimentul dependenţei de divinitate

Din aceste două fapte care se trăiesc în actul religios, adică în existenţa absolută, existenţa prin sine, în coexistenţa relativă, existenţa prin divinitate, și din celălalt fapt, adică al existenţei absolute veșnic creatoare, în continuă activitate, rezultă pentru conștiinţa umană, tot în actul religios, două consecinţe: în primul rând, sentimentul nimicniciei umane prin opoziţie cu sentimentul atotexistenţei divine, iar pe de altă parte, sentimentul dependenţei umane, spre deosebire de conștiinţa

independentă, forţa de-a pururi creatoare.

Dacă lămurim aceste două lucruri, putem să trecem pe urmă şi la ultimul caracter al divinităţii, sau al puterii acesteia supreme care este însăşi divinitatea, şi anume la caracterul sanctităţii sale.

[12 al ↑ Cei doi traducători ai Criticii raţiunii practice, Dumitru Cristian Amzăr şi Răul Vişan, au reuşit să-i convingă pe cei doi profesori, C. Rădulescu-Motru şi Nae Ionescu, să scrie fiecare câte o prefaţă la traducerea lor (deşi cei doi universitari nu se împăcaseră încă după disputa publică din decembrie 1930). Vezi: C. Rădulescu-Motru, Viaţa lui Kant, şi Nae Ionescu, Notă introductivă asupra raţiunii practice; în Immanuel Kant, Critica raţiunii practice. Bucureşti, Ed. Institutului Social Român, 1934, p. IX-XI şi, respectiv, XV-XXXII.

[12 b] ↑ Cursul de filosofie a religiei din anul universitar 1923 – 1924 a avut ca temă generală Metafizică şi religie. (Nu a fost litografiat.)

[12 e] ↑ Caterus, originar din Haarlem, n. la Alkmaar sau la Anvers, m. la Alkmaar, în 1656. Teolog olandez, doctor al Facultăţii de Teologie din Louvain, preot la Alkmaar (de la 1632 până la moarte). Înainte de a tipări lucrarea Meditationes de prima philosophia (1641), René Descartes a trimis (prin mijlocitori) copii ale manuscrisului câtorva filosofi şi teologi ai vremii (Thomas Hobbes, Antoine Arnauld, Pierre Gassendi ş.a.) Primul care a răspuns autorului este Caterus, care i-a făcut o critică de pe poziţiile teologiei şi ale scolasticii. Pentru obiecţii, vezi: René Descartes, Oeuvres, ed. Adam-Tannery, vol. VI (Paris, 1904, p. 91 – 101, text latină, şi vol. IX (1904, p. 73 – 80, franceză). În limba română, vezi obiecţiile lui Caterus şi răspunsurile lui Descartes în: René Descartes, Meditationes de prima philosophia. În româneşte de Constantin Noica. Bucureşti, Tipogr. „Bucovina” I.E. T [orouţiu], 1937, p. 69 – 72, şi, respectiv, p. 73 – 77. (Exemplul cu „cal înaripat”, la p. 77.)

XIII. Caracterul de sanctitate al divinului

[2 mai 1925]

1. Sentimentul de creatură
2. Revelaţia
3. Categoria sanctităţii
4. Graduarea existenţei prin altul
5. Categoria divinului ca maximum de valoare
6. Iubirea de Dumnezeu și jertfa
7. Încă o dată despre religie și morală
8. Caracterizarea divinului în viziunea lui Rudolf Otto. Delimitare
9. Viaţa metafizică și viaţa religioasă – două lumi diferite

În analiza problemei divinităţii, am stabilit două caractere particulare ale acestei realităţi: existenţa absolută și activitatea, acţiunea continuă și necondiţionată. În opoziţiune cu existenţa absolută și cu acţiunea continuă, caractere pe care noi le stabileam ca fiind nu cunoscute propriu-zis, ci revelate, se creează în conștiinţa religioasă individuală două situaţiuni pe care le aminteam ieri, denumindu-le: unul, sentimentul nimicniciei personale, și al doilea, sentimentul creaţiunii, adică omul se simte mic și mărginit în faţa lui Dumnezeu și omul se simte creat de către Dumnezeu. Aceasta ar fi, vasăzică, un fel de corelat obiectiv individual al celor două caractere fundamentale ale divinităţii, reacţiune care este provocată propriu-zis nu de voinţa individului, ci este pur și simplu un caracter al constituirii, al facturii divinităţii. Aceasta dă propriu-zis caracterul conștiinţei religioase, și sentimentul acesta al nimicniciei, ca și sentimentul de dependenţă continuă nu sunt rezultat al unei cunoaşteri a noastră, nu sunt pur și simplu stări de conștiinţă pe care noi le trăim, nu sunt puncte de plecare pentru un eventual raţionament sau deducţiune a noastră, ci sunt stări trăite, ca reflexe ale unei stări interioare trăite, care este trăirea pură și simplă a lui Dumnezeu. Acum, este evident că și sentimentul acesta de nimicnicie, ca și sentimentul dependenţei

continue, nu sunt pe același plan de realităţi, nici nu sunt concomitente, în legătura aceasta de la om la Dumnezeu, adică atunci când individul trăiește divinitatea, primul sentiment este acela al nimicniciei. Vasăzică, în primul rând se face opoziţie între existenţa relativă, individul, și existenţa absolută, Dumnezeu; *ens a se* Dumnezeu, cum spune metafizica, *ens ab alio,* individul, contingenţa. Numai în momentul când acest caracter, *ens ab alio,* devine conștiinţă pentru individ, numai atunci intervine și cea de-a doua situaţie psihologică religioasă, aceea a sentimentului de creaţie. Propriu-zis, sentimentul de creaţie, aș spune mai exact încă, se naște în momentul în care se precizează conștiinţa relativităţii noastre, pentru că *ens ab alio* și dependenţa sunt unul și același lucru; dar vedeţi că genetic este absolut necesar ca conștiinţa dependenţei mele să urmeze conștiinţei independenţei existenţei absolute. Aceasta este, prin urmare, gradarea – aș zice – pe care o urmează aceste două sentimente fundamentale. Se înţelege, desigur, în ce spirit întrebuinţez cuvântul „sentiment” aci: două stări, două structuri fundamentale, care caracterizează faţa subiectivă a actului religios.

1. Sentimentul de creatură

Sentimentul de a fi creatură, sentimentul de creatură poate să aibă două origini: eu stârnesc întotdeauna asupra laturii metafizice și asupra laturii religioase a chestiunii, în latura metafizică se poate spune: se poate ajunge la convingerea, pe cale raţională sau cu ajutorul unei deducţiuni oarecare, că ceea ce există în realitate trebuie să aibă o cauză; că, adică, și metafizica vorbește de o cauză primă, care este regula oricărei deveniri sau a oricărei existenţe. Am stăruit de multe ori asupra faptului că se găsește în Aristotel afirmat, pentru prima oară, că este permisă o urcare înapoi în seria cauzală numai atâta timp cât poate să fie vorba de devenire, dar că nu este permisă o urcare în seria cauzală atunci când nu mai este vorba de devenire, ci de existenţă. Adică, Aristotel spunea: cauzalitatea este funcţiune categorială a schimbării, a

devenirii, nu a existenţei. Prin urmare, zice Aristotel: poţi să te întrebi întotdeauna care este cauza acestei întâmplări, nu poţi să te întrebi niciodată care este cauza lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu nu este dependenţă, ci este existenţă absolută, existenţă propriu-zisă. Zic, deci: și în metafizică se vorbește de această înlănţuire cauzală a fenomenelor, dar această înlănţuire cauzală a fenomenelor nu duce, propriu-zis, la sentimentul de creatură, la convingerea de creatură; adică, în ordinea logică, în ordinea obiectivă, succesiunea și ordonarea în timp și spaţiu a fenomenelor stabilesc anumite relaţii precise între două fenomene, care relaţii precise, însă, privesc mai mult legătura exterioară a fenomenelor decât dinamica transformărilor din realitate. Adică, unui fenomen A îi urmează un fenomen B. Dar ce legătură este între fenomenele A şi B, esenţială, în afară de faptul că ele se urmează după o anumită ordine fixă, în timp și spaţiu, nu poate să spună metafizica și nici nu o spune. Metafizica nu trăiește realitatea, ci răsfrânge oarecum această realitate.

2. Revelaţia

Sentimentul de creatură, prin urmare, chiar dacă poate să fie fundat metafizic pe conștiinţa relaţiunii de creatură a omului și Creator, nu poate să fie dat propriu-zis printr-un act de cunoaştere metafizică, ci presupune necesară altfel de cunoaştere, să zicem religioasă, adică presupune revelaţia.

Despre revelaţie am vorbit noi și știţi ce înseamnă această cunoaştere a revelaţiei; în actul obișnuit de cunoaştere noi luăm în stăpânire realitatea externă printr-o raportare de la mine la obiect, adică punem stăpânire asupra unui obiect ieșind din noi înșine printr-un act de voinţă. Orice va spune Biserica de Apus în această privinţă, lucrurile așa stau.

Vasăzică, actul obișnuit de cunoaştere este un act de voinţă, este o ieșire din noi înșine, o intenţionare obiectivă – o spune și scolastica –, în afară de mine, pe câtă vreme revelaţia presupune ca activ obiectul care trebuie să fie cunoscut, și ca pasiv subiectul care cunoaşte; adică, în

actul de revelaţie obiectul cunoaşterii se descoperă oarecum subiectului, se dă prin a lui iniţiativă. Prin urmare, cunoaşterea se coboară asupra noastră, nu ieșim din noi înșine pentru ca să prindem obiectul care trebuie cunoscut, nu punem noi stăpânire pe obiect, ci dimpotrivă, noi suntem stăpâniţi de acel obiect din afară de noi, iar noi nu facem decât să îndeplinim o operaţie pe care acel obiect de cunoștinţă al nostru ne-o îngăduie. Prin urmare, revelaţia este o întrepătrundere a celor doi termeni ai raportului, în cunoaşterea obișnuită este pur și simplu o punere de posesie a subiectului asupra obiectului.

Deci, în actul cunoaşterii obișnuite, obiectul este pasiv, subiectul activ; în actul revelaţiei este activ obiectul și aproape pasiv subiectul. Evident, aproape pasiv, întrucât pentru actul revelaţiei se cere o anumită stare spirituală deosebită; pentru revelaţie nu este pregătit în fiecare moment tot omul, revelaţia se întâmplă în anumit timp potrivit. Tocmai din faptul istoric că revelaţia este un fenomen perpetuu se deduce și caracterul special al celor doi termeni puși în prezenţă: ambii termeni să fie într-o situaţie propice, deci de ia ambii termeni se cere o anumită activitate.

Prin urmare, nu este exact că în actul revelaţiei, cum spune o anumită mistică, subiectul este absolut pasiv; adică, pura contemplaţie, pura stare de receptivitate nu face posibilă revelaţia, pentru că această stare poate fi înţeleasă, la urma urmelor, ca fiind perpetuu existentă. Noi în fiecare moment putem să fim în pasivitate, dar nu în fiecare moment, în viaţa conștiinţei individuale, suntem pasibili de receptivitatea aceasta, de revelaţie.

Aceasta este, prin urmare, distincţiunea în procesul revelaţiei și numai în acest proces este dată, în adevăr, legătura dintre Creator și creatură. Pentru că numai în acest proces al revelaţiei – al intuiţiei directe și al intuiţiei absolute – obiectul și subiectul se întrepătrund, în procesul celălalt, de cunoaştere știinţifică, obiectul și subiectul rămân ipostaze deosebite ale realităţii; ele se ating oarecum numai superficial, intră într-un raport constant,

dar în ceea ce privește apariţia lor în lumea realităţii sensibile ele nu intră într-o legătură intimă și esenţială. Dacă acea cauzalitate știinţifică, precum spuneam, este stabilită în raporturi exterioare, de ordonare în timp și spaţiu, și dacă legătura Creator – creatură este ceva mai mult, este răsfrângerea, trădarea unei legături esenţiale, intime între cei doi termeni, atunci, evident, raportul Creator – creatură nu poate să fie dat în cunoaşterea știinţifică; se cere această stare specială a cunoaşterii religioase, revelaţia, care, hotărât, mai mult decât cunoaşterea știinţifică, este pasibilă de a îndeplini funcţiunea aceasta de cunoștinţă simbolică a realităţii. Creator și creatură stau într-un raport de cauzalitate simbolică pentru religie. Creator – creatură, cauză – efect stau într-un raport de cauzalitate obiectivă pentru știinţă, dar sentimentul de creatură este întotdeauna întovărășit de conștiinţa sau structura spirituală care trădează o relaţie simbolică, adică creatura se simte întotdeauna ca fiind semn, simbol pentru Creator. Am repetat lucrul acesta pentru că este de o mare importanţă.

3. Categoria sanctităţii

Categoria existenţei absolute, ca și categoria existenţei relative, incontestabil se leagă, în viaţa conștiinţei religioase, de categoria sanctităţii. Acum este iarăși evident că și metafizica ajunge la această categorie a sanctităţii. Știţi că există în metafizica scolastică o așa-numită scară a gradelor de existenţă, adică toate obiectele care există în realitatea sensibilă nu există prin ele însele, afară de existenţa supremă, care este existenţă absolută, *ens a* se Dar existenţa aceasta este dependentă pentru fiecare obiect în parte într-o măsură deosebită; spune adică metafizica: un om există mai mult prin sine însuși decât un animal, întâi, pentru că omul are o conștiinţă de sine, al doilea, pentru că omul, în virtutea acestei conștiinţe de sine, se poate determina el însuși în acţiunile lui. Dar, pe de altă parte, un animal oarecare este de un grad de existenţă mai coborât decât omul, dar este și el superior lucrului neanimat. Omul se determină în acţiunile

lui, conștient prin el însuși, spune metafizica, animalul se determină în mișcările pe care le face, nu în acţiunile pe care le face, el se mișcă singur; un lucru neanimat nu se poate mișca singur, el se mișcă prin alţii.

4. Graduarea existenţei prin altul

Vasăzică, de existat există toate, există toate în același grad, nu există propriu-zis grade deosebite de existenţă, existenţa este pur și simplu existenţă; dar, în cadrul existenţelor acestora, activitatea pe care fiecare realitate o are este deosebită, și atunci simte metafizica necesitatea să facă deosebirea aceasta, și zice: există prin sine sau există prin altcineva. Existenţa prin alţii are diferite grade.

Vasăzică, de la existenţa prin altcineva, *ens ab alio,* până la existenţa prin sine este o întreagă trecere de poziţii deosebite. La limita acestora este *ens ab alio,* care poate să fie considerat de metafizică ca un fel de rezultat al unui proces de inducţie, adică urcând teoretic trepte în care elementul de sine stătător crește pe măsură ce elementul de altcineva descrește, trebuie să ajungem la limită, la un moment în care elementul de dependenţă să fie nul, pe câtă vreme elementul de independenţă să fie maxim, adică să cuprindă tot. La cei doi poli ai acestei scări de ascensiune continuă există o realitate în care elementul de sine stătător este nul și elementul dependent este maxim, iar la capătul celălalt există o altă realitate, care are aceleași calităţi, inversate. Prin urmare, stabilirea acestui *ens a se* se poate să fie rezultatul unui proces raţional.

De unde se face, propriu-zis, în scolastică și în metafizică această graduare? De unde pleacă graduarea? Pleacă de la Dumnezeu? Pleacă de la realitate? Istoricește propriu-zis, putem spune că eșalonarea este de origine veche, există în Aristotel *anima senzitiva* și *anima vegetativa,* adică împărţirea aceasta – fiinţe imobile, animate, neanimate și, în sfârșit, fiinţe raţionale – există înainte de punerea procesului religios. Prin urmare, elementele pentru rezolvarea metafizică a problemei nu

sunt de origine religioasă și, prin urmare, metafizica poate să spună foarte bine: noi ajungem la un *ens a se* la o existenţă absolută, printr-o trecere la limită, printr-o graduare, printr-o dozare deosebită a celor două elemente constitutive ale oricărei realităţi, elementul dependenţei și cel al independenţei. Tot astfel, din această existenţă absolută poate să deducă metafizica realitatea perfectă. Ce înseamnă realitate perfectă? Înseamnă, după determinările metafizicei, spiritualitatea și libertatea, spiritualitate și libertate caracteristice ale așa-numitei *ens perfectissimus,* înţelegând prin libertate, în metafizică, posibilitatea de a fi cauză. Aceasta înseninează libertate metafizică, și nu altceva. Dar evident că dacă noi avem conceptul de *ens a se* de existenţă absolută, și dacă acest concept închide în el acţiunea continuă și necondiţionată, evident că el închide și nota de libertate, adică posibilitatea de a fi necontenit cauză și de a nu fi vreodată efect.

5. Categoria divinului ca maximum de valoare

Vedeţi că în adevăr metafizica poate să construiască conceptul acesta de ens perfectissimus cu spiritualitatea și libertatea, conceptul acesta de divin, de sanctus, de sfânt, dar acest concept, construit de metafizică nu este ca conceptul religios; adică, nu este ceea ce trăim sau ceea ce trăiește conștiinţa religioasă omenească, pentru că sfânt în conștiinţa religioasă este mai mult – am spune – o structură spirituală decât un concept clar; sfânt este mai mult o stare de spirit, o valorificare. Adică, maximum de valoare pe care poate să o aibă o realitate constituie categoria divinului.

Dar în ce constă acest maximum de valoare propriu-zis? Nu este tocmai așa ușor de spus. Dacă analizăm, și aceasta se poate face foarte lesne cetind textele mistice, ce înţelege conștiinţa religioasă prin sfânt, am vedea că tot materialul se fărâmiţează și ne trece printre degete și este foarte ciudat – este o observaţie care trebuie verificată de fiecare dintre dumneavoastră. Eu am avut adesea impresia că valorificarea aceasta, pe care noi o postulăm acestei conștiinţe religioase, nici măcar nu presupune existenţa. În

actul de iubire către Dumnezeu, ce iubim noi? În ce constă actul de iubire către Dumnezeu? Iubim pe Dumnezeu? Nu, este altceva. Sigur că ceea ce spun acum nu este direct în concordanţă cu catolicismul, poate să fie mai în concordanţă cu Răsăritul. Actul acesta de iubire nu se îndreaptă propriu-zis către ceva precis, ci este pur și simplu un act de iubire. Iubim ceva fără să știm propriu-zis ce iubim. Forţele noastre spirituale, care trebuie să găsească realizarea în afară de noi, se direcţionează înspre un punct din afară de noi, pe care noi îl postulăm în conștiinţa religioasă ca un fel de valorificare supremă.

6. Iubirea de Dumnezeu și jertfa

Aș spune, în legătură cu aceasta, prin urmare, că iubirea de Dumnezeu nu presupune încă „cred în Dumnezeu"; este iubirea lui Dumnezeu, este un act originar al conștiinţei noastre religioase, care poate să fie concomitent cu „cred în Dumnezeu", poate să-i urmeze „cred în Dumnezeu", dar poate să fie anterior acestui „cred..." Pot să iubesc pe Dumnezeu, sau categoria sanctităţii, ori pur și simplu pot să iubesc în ordine religioasă fără ca termenul actului meu de iubire să fie ceva precis. Aceasta înseamnă că a iubi, în ordinea religioasă, este pur și simplu a te evaza, a te revărsa spiritualicește și să te îndreptezi către un punct exterior, care este considerat ca o valoare supremă. Aceasta este categoria divinului în viaţa religioasă: nu ceva precis, nu ceva care poate să fie determinat, hotărât; și probă că este așa, spun eu, este că încercarea de a determina raţional categoria divinului a dat totdeauna greș. Caracterul definitiv care rămâne pentru definiţia categoriei divinului este tot ceva care este înăuntrul nostru. Divin este acea realitate sau acea valoare căreia noi îi sacrificăm orice; prin urmare, divin este valorificarea maximă posibilă. Aceasta este definiţia divinului în funcţie de conștiinţa religioasă și aceasta este, în același timp, însăși esenţa vieţii religioase: la baza vieţii religioase stă sentimentul sau starea sufletească, structura sufletească a jertfei, nimic nu este mai valoros decât divinitatea; prin urmare,

nimic nu poate să fie preferat divinităţii, deci totul poate să fie jertfit și deci totul trebuie să fie jertfit, în al doilea rând, acestei divinităţi.

7. Încă o dată despre religie și morală

Aci este și legătura dintre religie și morală. Dar, vedeţi, tocmai problema aceasta definește caracterul problemei morale în cadrul religiunii. Eu am vorbit adesea în faţa dumneavoastră despre lipsa de legătură dintre morală și religie și acum cad tocmai pe o legătură între morală și religie! Da, dar este altfel de morală; morală înseamnă aci altceva decât morala pozitivă, decât codificarea unor anumite feluri de purtare. Morală înseamnă, aci, pur și simplu conducerea ta proprie în vederea mântuirii.

Dacă în genere se înţelege prin morală această procedare, evident că este o legătură între religie și morală, altfel nu, și legătura dintre morală și religie se evidenţiază în acest punct prin aceea că orice este mai puţin înseninat decât însăși divinitatea. Deci, orice poate să fie, și trebuie să fie, jertfit valorii absolute, care este divinitatea.

Faptul acesta este încă un argument pentru ceea ce am spus eu odată, ceva cam fricos, dar am spus totuși, că religia propriu-zis este asocială, adică religia pune conștiinţa individuală în funcţie de o valoare care este dincolo de marginile existenţei sensibile, condiţionează toată activitatea individuală de supunerea, de potrivirea noastră la un ideal sau la o existenţă care, nefiind din lumea aceasta, nu poate să reglementeze această lume.

8. Caracterizarea divinului în viziunea lui Rudolf Otto. Delimitare

Vreau să vă amintesc, totuși, că există o încercare de caracterizare a divinului; este încercarea lui Otto. El găsește ca elemente ale sanctităţii cinci caracteristici: este întâi momentul, el zice „moment”, pe care el îl numește *mysterium tremendum, momentul majestas* și apoi zice, *das Energische, das Mysteriose* și *das Fascinans.* *[13 al*

Mysterium tremendum înseamnă: divinitatea este

trăită de oameni într-un amestec de neprecis și de groaznic, de grozav; în orice act religios este impresia aceasta de tragic, de teribil, de amenințător.

El fundează afirmația lui pe o mulțime de cercetări din toată istoria religioasă, dă și ilustrații de felul cum sunt înfățișați zeii, apoi citează din Psalmi, Apocalips ețetera, verificând momentul acesta.

Majestas cred că n-are nevoie de comentariu: divinul este deasupra noastră, a tuturor și dă impresia aceasta de măreție. *Das Energische,* adică momentul de continuă lucrare, continuă activitate a divinului.

Das Mysteriose este ceva pe care eu nu-l înțeleg așa de precis în opoziție cu *mysterium tremendum,* fiindcă în aceasta se închide nota aceasta de mister, de tainic.

Fascinans înseamnă, cu toate că nouă ne este groază în fața divinității, cu toate acestea, divinitatea exercită asupra noastră un fel de fascinație.

Nu este importantă această enumerare. Ce importă și ceea ce ne preocupă pe noi este altceva. El întrebuințează pentru toate aceste momente cuvinte străine de limba germană, căci pentru fiecare din aceste cuvinte există cuvintele corespondente în limba germană. El însă întrebuințează alte cuvinte, pentru că simte că ceea ce vrea să spună el cu aceste vorbe nu este ceea ce se înțelege în gândirea obișnuită. Ceva mai mult, definiția pe care o face el sau prelucrarea materialului pe care o face el până să ajungă la aceste caracteristici este foarte interesantă. Procedeul este negativ, adică nu se spune că divin este cutare lucru, ci se procede prin eliziune, și zice că divin nu este cutare. Vasăzică, există un tot pe care cercetătorul îl are în fața lui, și din acest tot cercetătorul încearcă, dezghiocând, cum am desface un știulete de porumb, să scoată tot ceea ce nu este bun și oprind tot ceea ce a rămas. Dar procedeul acesta este prin negație. De ce, prin negație? Știți că Otto face parte, ca credință filosofică, din școala kantiană, oarecum corectat prin poziția lui Fries. Rudolf Otto înțelege că vorbirea rațională și procedeul rațional nu pot să ducă propriu-zis la o

definiţie a divinului. El înţelege că această categorie a divinului, întrucât divinul este punctul ultim către care se îndreaptă actul religios și pe care-l trăiește actul religios, cade în afară de sfera preocupărilor, în afară de posibilităţile de stăpânire și de trăire ale raţiunii noastre și atunci întrebuinţează metoda negativă, prin eliziune. El dădea un exemplu pentru ca să arate cât de bine și cât de frumos se proceda înaintea divinităţii. El zice: Dumnezeu este – și citează din Psalmi – ceea ce ochii n-au văzut, ceea ce urechile n-au auzit, ceea ce nicio inimă n-a simţit [13 b]. Vasăzică, nimic din ceea ce noi, cu simţurile noastre obișnuite, cu instrumentul nostru de toate zilele de cunoaştere, primim, nu este Dumnezeu; divinul este în afară de toate acestea.

Dar se va zice: bine, dar unde se ajunge cu metoda aceasta? Se poate face propriu-zis o definire a unui obiect prin ceea ce nu este? Care sunt determinările acestui obiect? Totalitatea determinărilor acestui obiect s-ar putea rezuma în pur și simplu, următoarea formulă: are ca determinări nicio determinare posibilă. Bine, dar ceea ce are ca determinări nicio determinare posibilă, este nimic, nu este așa? Prin urmare, procedeul duce la ateism sau la nihilism.

Acum, procedeul acesta este considerat ca procedeu raţional. Dacă în adevăr noi am încerca în procesul de cunoaştere obișnuită să definim un obiect prin ceea ce nu este el, și nu numai prin ceea ce nu este, dar să stabilim că nimic din ceea ce este determinare pentru un obiect oarecare nu este determinare pentru acest obiect, atunci evident că am trece de o parte toate determinările posibile și ar rămâne, de cealaltă parte, nimic; adică, totalitatea determinărilor nefiind aplicabilă acestui X, înseamnă că X nu există pur și simplu, pentru că existenţa lui nu este pasibilă de nicio determinare posibilă, în ordinea raţională lucrul este clar. Dar ce înseamnă propriu-zis această definiţie? Îmi vine în minte acum că procedeul acesta s-a mai întrebuinţat în filosofie, la Plotin. În filosofie n-are nicio valoare. Are în religie? Probabil. Adică, în religie se

spune că nimic din ceea ce este raţional nu poate să prindă divinul religios; cu alte cuvinte, categoria aceasta a divinului nu poate să fie înţeleasă, ci poate numai să fie trăită. Iar determinările pe care le dăm noi acestei categorii, acestui obiect care este divin, nu sunt determinări directe, ci determinări prin analogie. Când eu spun: divinul nu este cutare, nu înseamnă, în ordinea religioasă, numai că nu este cutare, ci înseamnă: eu nu mai pot să-mi îndrept conștiinţa mea religioasă în această direcţie, ci trebuie să o îndrept în altă direcţie.

Vasăzică, determinările acestea negative ale categoriei divinului sunt, în conștiinţa religioasă, căi sau indicaţii pentru orientarea conștiinţei noastre religioase.

9. Viaţa metafizică și viaţa religioasă – două lumi diferite

Eu nu voi urma drumul acesta, nici drumul celălalt, căci vedeţi care este deosebirea. Nu știu dacă ne-am înţeles. Eu, drept să vă spun, în locul dumneavoastră, nu m-aș declara așa de tare mulţumit, căci simt că este ceva pe care n-am pus încă punctul, simt că în toată argumentarea mea scapă ceva. Dar, ca să înţelegeţi mai bine poziţia din care vorbesc eu, nu ceea ce spun eu, trebuie să ţineţi seama de ceea ce am repetat de atâtea ori, și anume, că viaţa metafizică și viaţa religioasă sunt două terenuri deosebite și că ceea ce este cunoaştere într-un loc, este trăire în celălalt și că, prin urmare, chiar dacă metoda aceasta a definiţiei prin eliminare este nulă în metafizică, pentru că duce la nihilism, ea poate să nu fie nulă în domeniul conștiinţei religioase, unde înseamnă nu excluziunea unei determinări, ci excluziunea unei orientări a conștiinţei noastre.

Acestea aveam de spus despre categoria divină.

[13 al ↑ Rudolf Otto, Das Heilige, ed. cit., p. 13 – 54 (Sacrul, ed. cit., p. 20 – 56). (Das Moment des „Tremendum” (des Schauervollen); Das Moment des Übermächtigen („majestas”), Das Moment des „Energischen”; Das Moment des Mysteriosen; Das

Fascinam.)

[13 b] ↑ Psalmul 50, 7: *Că iată adevărul ai iubit; cele nearătate și cele ascunse ale înţelepciunii Tale, mi-ai arătat mie.* 1 Cor 2, 9: *Ci precum este scris: «Cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit, și la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El,.*

XIV. Structura determinărilor secundare ale divinului

[8 mai 1925]

1. Adevăr și fals în religie. Adevăr religios și adevăr științific
2. Două tipuri de determinări ale divinului
3. Problema originii religiei – un nonsens. Desfășurarea religiei
4. Atributele – semne ale divinaţii
5. Exprimarea indeterminată a divinităţii prin limbaj
6. Aproximarea divinului
7. Aspectul istoric al atributelor secundare
8. Despre structura spirituală a creștinului ortodox

Care sunt calităţile esenţiale sau atributele fundamentale ale divinităţii, am văzut în explicaţiile de până acum și ne mărgineam la existenţa absolută, adică divinitatea, și la caracterul de sanctitate, din care aproape deducem, ca consecinţă imediată, caracterul sau proprietatea de acţiune continuă și prin sine.

Toate aceste atribute, aceste calităţi fundamentale ale divinităţii constituie un anumit plan de realităţi, aș zice, adică sunt oarecum de sine stătătoare și caracteristice, în sensul că ele nu pot să fie deduse din altele, nu pot să fie deduse din experienţa noastră sensibilă și nici pe calea unor raţionamente logice. Problema divinităţii este – cum am accentuat de atâtea ori – de o structură specială, raportându-se la realităţi de altă natură, atât sub raportul cunoștinţei, cât și sub raportul existenţei, decât obiectele din realitatea sensibilă. Aceasta

înseamnă că actele religioase în generalitatea lor sunt fundamentale, cum aţi văzut, nu numai pentru trăirea, dar și pentru existenţa – aș zice mai ales după lecţiunea trecută – acestor realităţi deosebite; actele religioase constituie o lume a lor, aparte, o anumită ierarhie proprie de valori, ireductibilă la toate celelalte ierarhii de valori și valorificări posibile. Vasăzică, actele religioase constituie un univers de sine stătător, alături de universul sensibil. Aceasta este oarecum gruparea mare a faptelor în domeniul general al existenţei sau al metafizicei: faptele religioase constituie un domeniu de sine stătător, ireductibil la alte fapte secundare și nereductibil din altă experienţă a noastră.

1. Adevăr și fals în religie. Adevăr religios și adevăr știinţific

În cadrul consideraţiunilor acestora se vede cât de bine apare problema adevărului și falsului în religie. Piatra de încercare a tuturor istoricilor pozitiviști ai religiei, atunci când este să vorbească de realitatea vieţii religioase și de realitatea afirmaţiilor religiei, deci de realităţile rezultând din actele religioase în genere, piatra de încercare este tocmai multiplicitatea și varietatea precipitatelor actului religios; adică, acest act religios presupune anumite calităţi de structură, pe care le-aţi auzit expuse mai înainte; dar actul acesta religios are întotdeauna ceva în care se obiectivează; adică, există, pentru fiecare act religios, un obiect în afară de conștiinţa religioasă subiectivă, individuală, și care este însăși divinitatea.

Acum, există o istorie a religiei. Aceasta înseamnă: divinitatea ia diferite forme. Din existenţa unei istorii a religiei unii cercetători au crezut că pot să deducă lipsa de valabilitate sub raportul adevărului a rezultatelor vieţii religioase, și au zis: ei bine, există creștinism, dar a existat înainte de creștinism elenism, a existat hinduism tot ca formă religioasă, a existat religia egipteană, mahomedanismul eţetera... Cum coexistă aceste forme și ce înseamnă, în cazul acesta, adevărul sau conţinutul de

adevăr al vieţii religioase?

În adevăr că întrebarea poate să fie neliniștitoare, dar numai la prima impresie; pentru că, exact în același fel întrebăm noi: există o fizică, și ce înseamnă adevărul fizic de acum trei mii de ani faţă cu adevărul fizic de azi? Există o astronomie, și ce înseamnă, de pildă, viziunea ptolemaică a universului faţă de viziunea copernicană?

Există, vasăzică, și în domeniul vieţii religioase, un fel de aproximaţie a adevărului, după cum există o aproximaţie a adevărului și în domeniul gândirii logice; dar aproximaţia aceasta a adevărului poartă nu asupra esenţei înseși a vieţii religioase, spre deosebire de conștiinţa științifică. Esenţa vieţii religioase se mărginește, în determinările formale ale divinităţii ca *ens a se* sanctitate și continuă acţiune. Aceste caractere sunt fundamentale oricărei atitudini religioase, se găsesc în orice religie existând ca atare și, prin urmare, formează – cum am spune cu un termen impropriu – elementul aprioric al oricărei religii. Aproximităţi ale adevărului pot să existe și în cadrul vieţii religioase, spuneam, dar aceste aproximităţi ale adevărului în ordinea religioasă intervin numai într-un moment secundar, adică în momentul în care conștiinţa religioasă trece de la aceste determinări formale la alte determinări, mai apropiate, pe care le vom vedea imediat.

Vasăzică, adevărul în ordinea religioasă se aseamănă, într-un fel, cu adevărul în ordinea logică, în ordinea științifică, dar se deosebește în alt fel. Se aseamănă în măsura în care însăși operaţia de determinare în viaţa religioasă este supusă contingenţei, în măsura în care în aceste determinări intră elemente istorice; nu se aseamănă întrucât, în măsura în care adevărul acesta religios nu mai este operaţie logică sau asemănătoare cu operaţia logică, ci se sprijină pur și simplu pe operaţiunea revelaţiei; ele sunt deasupra oricărei îndoieli, ele sunt adevăruri în chip absolut, și sunt adevăruri în chip absolut pentru motivele pe care le aminteam, că, anume, existenţa și cunoaşterea sunt unul și același lucru în acest act al revelaţiei și al

cunoștinţei simbolice.

2. Două tipuri de determinări ale divinului

Dar problema aceasta deschide imediat o altă problemă: ce fel de determinări mai poate să suporte divinitatea aceasta, și întrucât aceste determinări sunt distincte de cele dintâi; pentru că, dacă există în problema adevărului separaţie, adică există un adevăr absolut și un adevăr pasibil de aproximaţie, atunci trebuie să existe două feluri de determinări, distincte.

Știţi că divinitatea poartă și alte diferite atribute. Noi îi zicem lui Dumnezeu raţiunea supremă, iubirea supremă, bun suprem eţetera; cu ce drept dăm noi denumirile sau caracterele acestea divinităţii și care este mecanismul pe care-l întrebuinţăm noi în aceste determinări? Când zicem bine suprem, când zicem raţiune supremă, când zicem iubire supremă eţetera, întrebuinţăm propriu-zis cuvinte pe care le întrebuinţăm în alt sens în viaţa noastră de toate zilele.

3. Problema originii religiei – un nonsens. Desfășurarea religiei

De aci, și presupoziţia, la unii dintre cercetătorii în domeniul vieţii religioase, că există o problemă filosofică a originii religiunii. De îndată ce sunt elemente asemenea între viaţa religioasă și viaţa practică, empirică, de îndată ce cam aceiași termeni sunt întrebuinţaţi și într-o parte și în alta, trebuie să fie ceva comun de la care pleacă aceste două activităţi diferite – ceea ce este, cu alte cuvinte, problema originii religiunii.

Ţin să vă spun de la început că această problemă a originii religiunii este, oarecum, un nonsens.

Religiunea, evident, are o viaţă, ea se desfășoară și are unele clipe de evoluţie, după cum clipe de evoluţie are însăși viaţa religioasă a individului și a omenirii în general. Desfășurarea aceasta a vieţii religioase este autonomă, adică ea se desfășoară din ea însăși. Vasăzică, în același fel în care spuneam, mi se pare, acum vreo doi ani, despre om, că el nu se poate dezvolta din altceva, în contra tuturor afirmaţiunilor evoluţionismului, că, adică, calitatea

de a vorbi și calitatea de a lucra sunt calităţi care nu se dezvoltă gradual din alte funcţiuni ale vieţii, ci sunt pur și simplu date, sunt definitorii, sunt absolute, după cum spuneam deci că nu se poate face o trecere de la animal la om, tot așa spun acum: nu se poate face o trecere de la viaţa empirică, stăpânită de logică, la viaţa aceasta religioasă; adică, cum aș spune cu un termen știinţific: desfășurarea religiunii sau a vieţii religioase este autonomă, nu eteronomă. Eteronomia – dacă vă amintiţi de Wundt –, eteronomia scopurilor este o foarte gratuită presupoziţie pozitivistă, care pleacă mai mult din necesitatea aceasta de unificare a spiritului uman. Ea stă în directă legătură cu pretenţiunea evoluţionismului contemporan de a atribui tuturor noţiunilor unele elemente ce vor fi existat odată, la începutul lumii. Originea vieţii religioase – nu a problemei religioase – ar părea doar o întrebare absurdă, căci, după cum s-a arătat, chiar cu argumente uneori, viaţa religioasă îşi are domeniul ei propriu. Vasăzică, orice dezvoltare religioasă trebuie să se ţină în limitele stricte ale religiunii, după cum orice dezvoltare a conștiinţei umane în genere trebuie să se ţină în limitele stricte ale umanităţii. Nu există trecere de la logic la religios, după cum nu există trecere de la animal, de la ne-om, la om. Acestea sunt separaţiuni definitive, o dată pentru totdeauna, atât în lumea logică, cât și în realitatea propriu-zisă. Cine îşi dă seama de dificultăţile în care a căzut evoluţionismul în general poate să înţeleagă de ce separaţiunea aceasta este fundată și cum îndrăznește cineva, în 1925, să spună că este fundată o separaţiune așa de definitivă între religios și logic, după cum este fundată o separaţiune între uman și neuman. Deci, ca să ne întoarcem la punctul de la care am plecat: nu se poate spune că cuvintele acestea pe care le întrebuinţăm noi în determinările secundare ale divinităţii sunt întrebuinţările limbagiului curent în viaţa religioasă. Este adevărat că se amestecă unele elemente străine de viaţa religioasă în această operaţiune de determinări secundare: când eu vorbesc de divinitatea raţională, de

divinitatea bună, de divinitatea iubitoare, nu vorbesc de divinitatea revelată mie ca atare, ci vorbesc de divinitatea revelată mie prin existenţă. Am mai vorbit aci de particularitatea aceasta pe care o prezintă viaţa religioasă – particularitate evidentă în procesul de cunoaştere simbolică. Am vorbit de capacitatea ce o are lucrul, sau, în sfârșit, efectul, de a sta ca simbol, ca reprezentare a cauzei, a divinităţii. Ei bine, tocmai universul considerat ca simbol al divinităţii este punctul de plecare în această a doua operaţiune de determinare a divinităţii, care ne dă predicatele sau atributele pe care le-am enumerat adineauri, adică: eu cunosc pe Dumnezeu, Dumnezeu îmi este dat mie în realitate, realitatea există, reprezintă pe Dumnezeu, și, în măsura în care eu cunosc această realitate, în funcţiune de Dumnezeu, nu în funcţiune de ea însăși, eu am dreptul să atribui lui Dumnezeu calităţi pe care le descopăr în această realitate care stă ca simbol al divinităţii.

4. Atributele – semne ale divinaţii

Vasăzică, ceea ce cunosc în universul sensibil am dreptul să atribui divinităţii, dar cu o singură condiţiune; și anume, ca universul sensibil pe care îl iau eu în considerare să nu fie cunoscut sub specia logică, să nu fie cunoscut, prin urmare, ca ceva de sine stătător și să nu fie cunoscut sub categoria cauzalităţii, ci să fie cunoscut sub o relaţiune simbolică, în momentul, prin urmare, în care eu trăiesc universul ca o realitate, ca o realitate simbolică, ca o reprezentare a divinităţii, în momentul acesta conștiinţa mea, pe care o scot din universul sensibil, este valabilă și pentru divinitatea însăși și atributele pe care eu le scot din această realitate sunt foarte bine potrivite pentru divinitatea însăși. În lecţiunea viitoare, când vom merge însă în cercetarea acestor atribute, o să vedem un lucru foarte însemnat; și anume, că cunoștinţa noastră, în termenii în care se aseamănă cu termenii din cunoaşterea logică a realităţii și pe care noi îi aplicăm divinităţii, nu joacă, în această determinare a realităţii, exact același rol pe care-l joacă în considerarea logică a universului. În

primul rând, atributele acestea, pe care le-am enumerat, sunt – așa se numesc ele în teologia naturală – inadecvate; adică, dacă eu spun că Dumnezeu este spiritualitate, raţiune, prin aceasta n-am spus că Dumnezeu este o fiinţă raţională în felul în care eu sunt raţional. Când eu spun despre mine că sunt raţional, atunci afirm că una din calităţile mele este și raţiunea sau raţionalitatea sau spiritualitatea, că, vasăzică, o parte din mine însumi este reprezentată sau este tradusă prin lumea cealaltă în acest atribut, al raţionalităţii; când zic, însă, că Dumnezeu este raţional, spun cu totul altceva. Dumnezeu este o infinitate de atribute, Dumnezeu este însuși infinitul. Spinoza consideră substanţa ca fiind ea însăși *infinitus atributis.* Infinitatea aceasta de atribute îmi este mie necunoscută. Pe de altă parte, infinitatea aceasta de atribute nu reprezintă părţi propriu-zis din divinitate, ci sunt, pur și simplu, semne ale divinităţii. Eu nu pot să spun despre divinitate că este raţională în același fel în care sunt raţional eu – spuneam adineaori. Pentru ce? Pentru că raţionalitatea epuizează un caracter al meu, dar ea nu poate să epuizeze un caracter al divinităţii, pentru simplul motiv că divinitatea este inepuizabilă în orice direcţiune. Aceasta înseamnă că limbagiul pe care-l întrebuinţăm noi, în această atribuire de calităţi, divinităţii, este inadecvat.

5. Exprimarea indeterminată a divinităţii prin limbaj

În al doilea rând, limbagiul acesta este indeterminat, nedefinitoriu, irelevant; adică, ceea ce afirm eu despre divinitate printr-un atribut al meu nu numai că nu dă o parte completă din divinitate, adică nu numai că nu epuizează divinitatea, deci nu numai că nu este adecvat, dar mai are încă un defect: limbagiul acesta exprimă mai mult o asemănare a divinităţii sau a ceva din realitate cu divinitatea, decât divinitatea însăși; altfel spus, calitatea fundamentală a limbagiului, sau defectul, dacă voiţi, constă în aceea că este analogic; nu este exprimare proprie, directă, ci exprimare prin analogie.

Lucrul acesta se vede foarte bine în domeniul vieţii religioase realizate. Ce este, în literatura greacă de

exemplu, frica aceea, neputinţa și lipsa de curaj de a determina divinitatea? Pentru că este spus precis în toată literatura greacă, în toată literatura clasică religioasă din filosofia greacă, ceea ce este Dumnezeu: Dumnezeu este ceea ce nu se poate spune. Și nu este numai afirmaţia logică: nu se poate exprima Dumnezeu, ci și un fel de reţinere, o lipsă de curaj de a ataca problema însăși; lipsă de curaj care nu este numai în literatura religioasă grecească, ci se găsește, de pildă, în Biblie, în textul ebraic al Bibliei, Dumnezeu se numește Elohim și se mai numește Iahveh, dar niciodată numele lui Iahveh nu se cetește așa, ci, pretutindeni unde se găsește semnul, care este un semn prescurtat (nu este scris „Iahveh", ci este un semn prescurtat), se cetește Adonai. Vasăzică, religiozitatea ebraică se sfia să numească pe nume și unde era Iahveh cetia Adonai, zicea: „Adonai Elohim" iar nu „Iahveh Elohim".

Ce este Cabala ebraică? Numerele 1 – 10 înseamnă fiecare ceva. Zece înseamnă Dumnezeu, dar zece nu se scrie niciodată și nu se pronunţă. Se scrie nouă plus unu. De ce? Este tocmai groaza aceasta de a determina divinitatea, groaza de răspunderea pe care o are când îşi cunoaşte omul însuși imposibilitatea de a face această determinare.

Vasăzică, în adevăr există o discrepanţă între determinările acestea secundare ale divinităţii și divinitatea însăși, care pornește din faptul că, în această operaţie, spiritul omenesc este lipsit de revelaţiune și este, prin urmare, constrâns să întrebuinţeze mijloace din lumea de toate zilele, și atunci, singura cale care-i mai rămâne pentru ca, totuși, cu elementele din viaţa de toate zilele, să treacă în planul celălalt al vieţii religioase propriu-zise, este un fel de dislocare, de schimbare a funcţiunii cuvântului; de unde cuvântul are în viaţa logică un înţeles precis, cu o anumită indicaţie obiectivă, dincoace capătă o funcţiune distinctă; nu mai este o funcţiune direct indicativă, ci indicativă prin ocol și o funcţiune oarecum denaturată; pentru că, una este indicarea unui lucru direct

şi alta e indicarea lucrului prin analogie, una este indicarea lucrului direct şi alta indicarea lucrului cu conştiinţa că această indicare este inadecvată.

6. Aproximarea divinului

Deci, vedeţi, caracterul acesta de specificitate a vieţii religioase se generalizează şi în cadrul acestor determinări, în care totuşi intră un element din ordinea logică, care este realitatea sensibilă însăşi. Ei bine, tocmai pentru că în aceste determinări secundare ale divinităţii intră acest element din ordinea logică, tocmai pentru că, prin urmare, în această cunoaştere noi nu stăm sub imperiul revelaţiei, ieşim din cadrul procesului de revelaţie, tocmai de aceea adevărurile pe care noi le emitem în această operaţie nu sunt adevăruri absolute, ci ele sunt pasibile de aproximaţie. De aceea Dumnezeu este în unele religiuni răzbunător, iar în altele, atotiertător. Deci, coeficientul de bunătate şi de iubire este unul într-un caz şi altul în celălalt caz. De aceea, pentru o religiozitate Dumnezeu este voinţă creatoare, iar pentru alta Dumnezeu este logos, gândire creatoare mai înainte de orice. Este aci un proces în care omenescul se amestecă cu divinul, adică un proces în care omenescul încearcă să definească divinul în funcţiune de omenesc.

7. Aspectul istoric al atributelor secundare

Evident, din cele ce am spus, vedeţi că intră un element istoric în toată acesta a doua opiniune, adică este condiţionată determinarea aceasta secundară a divinităţii de elementul acesta extrareligios. Dacă în determinarea divinităţii intră elementul acesta, cunoaşterea universului, înseamnă că concepţiunea universului, structura sufletească – mai exact – care determină această anumită concepţiune a universului, adică etosul, ierarhia valorilor, a unui moment şi a unei rase, sunt elemente determinante în coloratura ce o va lua această a doua caracteristică a divinităţii. Deci, atributul secundar al divinităţii închide întotdeauna într-însul un element istoric, care este structura spiritului, a rasei în care acel act religios trăieşte.

„Rasă”, propriu-zis, este numai un fel de a vorbi. Eu nu știu precis ce este rasa. Eu, când spun cuvântul acesta, vreau să înţeleg toate elementele de contingenţă, de istorie, de timp și de spaţiu care determină, la un moment dat, o structură spirituală. Ei bine, problema aceasta este de cea mai mare însemnătate. Ea ne ferește domeniul vieţii religioase de exclusivitate. Exclusivitatea are, în viaţa religioasă, două pricini, sau o pricină care lasă să cadă rezistenţa fundamentală pe elementul raţional și alta care lasă să cadă rezistenţa fundamentală pe elementul revelaţiunii. Gnosticismul, de pildă, care zice că totul poate să fie raţional în viaţa religioasă, totul poate să fie redus la raţiune și se explică prin raţiune, evident că va spune: nu pot să existe, pentru un om în toată firea, două religiuni, pentru că unul este adevărul logic; prin urmare, toată lumea trebuie să se apropie de acesta – adevăr care să cadă în absolut. Pe de altă parte, viaţa sau concepţiunea religioasă care lasă să cadă accentul fundamental pe revelaţiune zice: nu pot să existe două religiuni care să fie exact valabile, pentru simplul motiv că adevărul religios este de origine revelatoare, revelat, și în domeniul revelaţiunii nu există grade de adevăr, ci adevăr pur și simplu, adevăr absolut. Pe de o parte, avem spinozism, dacă voiţi o religiune intelectualistă, religiunea metafizicianului de observaţie; pe de altă parte avem, ca tip specific, religiunea catolică, între una și cealaltă stăm noi, care admitem că există și elemente care le căpătăm prin revelaţiune, dar că sunt și elemente care sunt din realitatea istorică. Și, în momentul în care noi nu putem să neglijăm, nu putem să negăm că există și realitatea istorică, existenţa de fapt a acestei realităţi istorice, în acest moment nu putem să negăm și egala îndreptăţire a diferitelor religiuni, a diferitelor forme de viaţă religioasă. Există un catolicism, precum există un ortodoxism; există un iudaism, precum există un elenism; există toate felurile de religiuni care corespund, în adevăr, unei structuri spirituale existente.

8. Despre structura spirituală a creștinului ortodox

Dar ce înseamnă structură spirituală în adevăr existentă? Dacă, de pildă, noi avem conștiinţa că suntem creștini, în afirmaţia aceasta de toate zilele: „sunt creștin”, creștin ortodox sau pravoslavnic, înseamnă că sunt creștin? A avea o viaţă religioasă specifică înseamnă a trăi, chiar inconștient, această viaţă religioasă, specifică. Adică, este creștin cineva care trăiește – nu în viaţa de toate zilele, în viaţa practică, pentru că v-am spus că problema aceasta nu ne interesează – în viaţa religioasă, care, ca structură spirituală, se suprapune cu etosul religiunii creștine și nu este creștin acel care nu are structura spirituală superpozabilă, care nu cunoaşte, în domeniul acesta al spiritualităţii, congruenţa. Vasăzică, elementul istoric există, dar elementul istoric nu se confundă cu ceea ce credem noi despre el, ci elementul istoric este un lucru pentru sine, de care noi putem să luăm cunoștinţă sau nu. Dacă, de pildă – în altă ordine decât cea religioasă, căci lucrul este același –, dacă eu spun că sunt român, și într-o bună zi îţi vin cu un sistem de filosofie știinţifică, dumneata o să ai dreptul să te îndoiești, dacă cunoști puţin structura spirituală a românului, o să știi că știinţa și cu spiritul știinţific nu au nimic a face cu această structură spirituală. Evident că atunci când cineva care zice că este român ar voi să-ţi expună un sistem de filosofie, trebuie să-ţi ridici îndoielile și trebuie să te gândești că sunt influenţe din afară, care încă nu au fost disparate, nu au trecut încă între pietrele de moară, ca să se aleagă ce este bun de ce este rău.

Așa și cu elementul istoric în viaţa religioasă. Există o religiozitate proprie fiecărei religiuni, adică există o religiozitate proprie fiecărei istorii, și nimeni nu are dreptate propriu-zis să încalce acest domeniu.

Dar aceasta nu înseamnă că religiozitatea proprie fiecărei istorii este religiozitatea pe care acea istorie o are la cunoștinţă, ci ea poate să fie ceva cu totul diferit. De aceea, totdeauna când se vor face – aș zice – monografii spirituale religioase, o să vedeţi că întotdeauna formele dogmatice nu se acoperă cu cele reale, pentru că formele

dogmatice scrise au totdeauna o întindere mai mare, adică sunt mai abstracte și, deci, pe o treaptă de generalizare mai mare, mai sus decât viaţa practică. Noi toţi suntem ortodocși: grecii, românii, bulgarii, sârbii, rușii; dar este o fundamentală deosebire între ortodoxia noastră și cea rusă. Cine crede că întărirea conștiinţei religioase române va veni din contactul cu Rusia, se înşală. Pentru ca să vă daţi seama cât se înşală, v-aș aduce aminte un fapt istoric, că pe la anul 1050, când deja Biserica de Răsărit era schismatică faţă de Apus, Biserica din Apus găsea minunate motive de înţelegere, asemănări spirituale cu Biserica din Rusia. Și ca să vedeţi încă o dată cât de apropiat și cât de depărtat este sufletul rusesc de spiritul nostru, vă arăt că niciun intelectual din România, Grecia sau Peninsula Balcanică, care în adevăr a trăit tradiţiunea și realitatea vieţii de aci, n-a trecut la catolicism, pe câtă vreme o mulţime de intelectuali ruși au trecut. Citez cazul lui Soloviov și Merejkovski. De ce un tip așa de reprezentativ ca Soloviov izbutește să treacă la catolicism? Pentru că erau anumite apropieri de structură ontologică între mesianismul rusesc și universalismul catolic. Această idee de universalitate nu ne intră nouă în cap.

Pentru noi nu există o singură credinţă și necesitatea unei singure credinţe; pentru noi există altceva: imposibilitatea pentru fiecare dintre noi de a avea altă credinţă decât aceea pe care o avem. Atât și nimic mai mult. De aceea, cum vorbeam și în altă prelegere, poate că singurul principiu din conștiinţa noastră care este în adevăr crescut de la noi, de aci, este principiul privitor la viaţa religioasă: toate confesiunile sunt libere în Ţara Românească, dar niciuna n-are dreptul să facă prozeliţi. În acest articol din Constituţie trăiește, în adevăr, toată tradiţiunea noastră spirituală, trăiește conștiinţa că există un element istoric în viaţa religioasă; acel element istoric leagă viaţa religioasă de anumite forme istorice; și că originalitatea și drepturile de îndreptăţire au o varietate de forme istorice, adică neapărat dreptul de îndreptăţire a existenţei unei varietăţi de forme de viaţă religioasă.

Vom vedea, în lecţiunea viitoare, care sunt anume determinările secundare.

XV. Alte atribute ale divinului

[9 mai 1925]

1. Tipuri religioase și valori religioase. Pentru preîntâmpinarea unor obiecţiuni principiale

2. Spiritualitate umană și spiritualitate divină

3. Dumnezeu și câteva categorii generale ale realităţii (număr, timp, spaţiu, mărime)

4. Existenţa lui Dumnezeu în lume. Imanenţa

5. Caracterul nedeterminat al atributelor și mecanismul determinărilor

6. Concluzie generală cu privire la viaţa religioasă

Am început în prelegerea precedentă să vă dau câteva lămuriri asupra structurii determinărilor secundare ale divinităţii, considerate în totalitatea lor generică. Îmi dau seama că ceea ce v-am spus nu poate să fie admis dintr-odată, așa cum a fost înfăţișat, în primul rând pentru că felul meu de expunere nu este acela al dovedirii acestor lucruri, ci pur și simplu al afirmării. Îmi dau seama, pe de altă parte, că dificultatea cea mai însemnată în asemenea operaţie de înfăţișare a principiilor generale ale filosofiei religiei stă în faptul că ne mișcăm într-un plan deosebit de realităţi decât al vieţii de toate zilele și că trebuie să transpunem acest plan de realităţi tocmai în limbajul pe care-l întrebuinţăm în viaţa noastră obișnuită. Vasăzică, toată stăruinţa mea, accentuarea mai mult prin afirmaţiuni a deosebirilor esenţiale care există între actul religios și domeniul vieţii religioase, și între actele obișnuite și domeniul vieţii logice, toată accentuarea aceasta avea de scop tocmai să vă pregătească pentru o transpunere în alt plan de realităţi decât cel obișnuit. Nu știu dacă există și pentru dumneavoastră necesitatea aceasta sau nu știu dacă aţi ajuns la concluzia că, în adevăr, avem de-a face cu două domenii deosebite; pentru că experienţa dumneavoastră personală nu poate să-mi fie direct

cunoscută, ca să începem cu o consideraţie pregătitoare.

1. Tipuri religioase și valori religioase. Pentru preîntâmpinarea unor obiecţiuni principiale

Ce încercăm noi să facem aci? Unii dintre dumneavoastră vor crede că încercăm să constituim un sistem filosofic religios sau să construim o structură spirituală, care va fi existând sau nu, care, înainte de toate, ar avea în foarte mare măsură un element subiectiv. Cine crede așa, se înşală: eu nu spun nimic despre mine și nici ceea ce cred eu despre toate stările acestea sufletești spirituale, ci eu încerc o explicare a unei realităţi. Există tipuri religioase în omenire și există valori religioase. Aceste tipuri și valori religioase sunt de obicei considerate din două puncte de vedere deosebite. Un punct de vedere este acela obiectiv-științific. Din acest punct de vedere, viaţa religioasă a persoanei religioase este o anomalie, o anormalitate. Știţi că pentru medicină majoritatea sfinţilor sunt cazuri de isterie, că Sfânta Tereza a fost isterică, Ruysbroeck Admirabilul [15 al a fost un om a cărui diagnoză nu s-a pus încă, dar merge foarte mult înspre o psihoză. Acesta este punctul de vedere științific, cu instrumentele noastre de cercetare a acestei noi lumi de valori, care constituie viaţa religioasă, nu avem altă concluzie: Sfântul Francisc d'Assisi, un om slab de minte, Sfânta Catarina da Siena, o îndrăgostită nenorocită eţetera; nu există posibilitate de apreciere a acestor lucruri în cadrul vieţii științifice și în cadrul logicei normale, decât această etichetare ca anormal. Și atunci, sau admitem punctul acesta de vedere, sau trebuie să căutăm altul. Celălalt punct pe care-l enunţam este un punct de vedere obiectiv, necritic; adică, nu se spune că toţi iluminaţii aceștia au fost nebuni, ci se spune că au fost oameni distinși, și, cu atâta, punct, fără nicio explicaţie.

Întrebarea care se pune pentru noi este dacă avem dreptul să negăm dintr-odată sau să punem atribute peiorative la o întreagă serie de valori spirituale, dacă avem dreptul să trecem dintr-odată sub bănuiala nebuniei o eflorescentă de viaţă spirituală a omenirii. Sfânta Tereza

a fost nebună, dar de la ea a rămas o capodoperă literară eţetera. Ce facem cu producţiile acestor oameni? Sunt pur și simplu producţiile unor nebuni? Sunt ele lipsite de valoare? Au numai o valoare estetică oarecare? Nu trebuie să uităm încă un lucru, că toţi oamenii aceștia reprezintă pentru conștiinţa omenească un moment al culturii, adică un moment de echilibru stabil al spiritualităţii; că oamenii aceștia pe care medicina îi consideră nebuni au fost oameni totuși perfect împăcaţi cu ei înșiși sau pe calea împăcării cu ei înșiși; că, prin urmare, din punctul de vedere al practicei spirituale și al idealurilor pe care le stabilește viaţa noastră spirituală, oamenii aceștia au atins un *summum*. Și atunci, care este posibilitatea de a aprecia totuși aceste valori după cuviinţă, de a dovedi că valorile acestea au o valoare pozitivă? Nu este decât una, și anume tocmai aceea de a admite, indiferent de orice experienţă personală, că trebuie să fie, totuși, și un alt criteriu de valorificare a valorilor spirituale decât criteriul logicei obișnuite și decât criteriul pe care ni-l dă examenul actelor aparente sub logica obișnuită. Avem un instrument de indicare a acestor fapte, care este unul și același, atât pentru examenul obișnuit logic, cât și pentru examenul acesta religios. Și atunci, toate determinările pe care experienţa religioasă le acordă divinităţii trebuie să fie supuse unui corectiv; adică, ele nu sunt, cum spuneam în prelegerea precedentă, adecvate și revelante prin ele însele, ci că unele sunt mai mult de indicaţiuni generale, unele sunt mai mult de analogie. Vasăzică, sub beneficiul acestor obiecţiuni principiale trebuie privite și consideraţiunile care vor urma, precum și cele expuse în prelegerea trecută.

Vedeţi, prin urmare, care este fundarea – indirectă, dacă voiţi, printr-un fel de a contraria – distincţiunii fundamentale între aceste două domenii de valorificare, și anume, domeniul de realitate.

2. Spiritualitate umană și spiritualitate divină

Dacă ne gândim la divinitate și încercăm să o definim, adică încercăm să o determinăm, primul atribut

care i se cuvine este acela al spiritualităţii; adică, Dumnezeu este o forţă care a creat tot ceea ce există, care există prin sine însuși, care este infinit, și că această forţă creatoare și infinită nu este o forţă oarbă oarecare, ci este o forţă spirituală. Aceasta o afirmă religiozitatea în general despre Dumnezeu, despre voinţa supremă.

Cuvântul acesta „spiritual” este luat din experienţa noastră obișnuită. Când omul atribuie voinţei supreme spiritualitatea, el nu face propriu-zis decât să ia ceva care există în domeniul realităţii sensibile, el îl acordă acestei voinţe supreme care transcende lumii. Unde se găsește spiritualitatea? În lume. Și anume, unde, mai precis? În om. Vasăzică, atributul acesta al spiritualităţii nu este decât o proiectare a spiritualităţii umane asupra divinităţii, adică asupra fiinţei supreme. Deci spiritualitatea nu este un atribut care s-ar deduce logic, care s-ar deduce analitic din caracterele sau din atributele formale ale divinităţii, ci este ceva a cărei posibilitate de existenţă este condiţionată în primul rând de cunoaşterea omului de către el însuși, adică de către conștiinţa umană. Numai în momentul în care omul îşi dă seama de existenţa spiritualităţii în el însuși, el ia cunoștinţă de această spiritualitate și poate să atribuie calitatea aceasta și fiinţei supreme.

Dar omul nu este decât o parte din univers. Omul este spiritual și Dumnezeu este, iarăși, spirit. Se spune: spirit este Dumnezeu și cel ce se închină lui se închină cu spiritul și cu adevărul. Cum ajungem noi ca o calitate a noastră, proprie și personală, și încă o calitate care reprezintă numai o parte din noi înșine, să o proiectăm și să o atribuim divinităţii, atunci când cadrul divinităţii este mult mai larg decât noi, când noi înșine suntem numai o parte a realităţii, iar spiritualitatea este numai o parte a noastră?

Când noi începem să ne deosebim pe noi în univers, o facem și în virtutea faptului că noi suntem fiinţa supremă, pe câtă vreme restul universului, nu. Și atunci, care este drumul pe care-l urmează viaţa religioasă, pentru ca să poată atribui totuși acest atribut parţial al omului,

divinităţii? Procesul este treptat; adică, este adevărat că noi am început prin a ne deosebi pe noi de lumea cealaltă, prin descoperirea spiritualităţii noastre. Dar în momentul în care noi, ca voinţă, ca spirit, începem să gândim asupra lui Dumnezeu, pentru ca să ajungem la această determinare, procedăm mai întâi la o lărgire a spiritualităţii; și anume, însufleţim și spiritualizăm întreaga existenţă, și numai după ce acest proces de spiritualizare a întregii existenţe este definitiv efectuat, numai atunci se trece mai departe și calitatea aceasta de spirit este atribuită și lui Dumnezeu. Acesta este iarăși un fapt de domeniul experienţei religioase. Pomeneam adineaori de Sfântul Francisc d'Assisi. Este cunoscută foarte bine această minunată figură din istoria spirituală a omenirii: trăia în mijlocul naturii, vorbea cu păsările și credea că în orice obiect din realitate nu este decât un alt suflet, un alt spirit, o altă formă. Unii dintre dumneavoastră cunoaşteţi poate și minunatul lui imn de laudă către Dumnezeu: „Te voi lăuda, Dumnezeule, pentru fratele meu soare; Te voi lăuda, Dumnezeule, pentru sora mea, lună" eţetera. Toate lucrurile neanimate devin fraţii și surorile lui, adică toate lucrurile sunt înfrăţite cu el. Cum? Sunt de aceeași esenţă cu el.

Vasăzică, în adevăr procesul acesta de spiritualizare a întregii existenţe face parte din domeniul experienţei religioase, este un fapt precis, întâmplat, pe care-l luăm din domeniul vieţii religioase, din însăși viaţa religioasă.

Deci spiritualitatea poate să fie atribuită lui Dumnezeu pe calea aceasta, a determinărilor de la om în sus. Poate să fie atribuită lui Dumnezeu numai atunci când spiritul a îmbrăcat toată existenţa. Spirit este, prin urmare, un atribut al divinităţii pe care noi îl precizăm în raport cu noi înșine plecând de la cunoaşterea noastră.

Evident, eu nu ignor dificultatea care urmează în teorie din această afirmaţie. Spirit este Dumnezeu și spirit este și omul. Atributul de spiritual se cuvine și unuia și altuia. Dar câtă deosebire este în viaţa religioasă de la spiritualitatea Dumnezeu până la spiritualitatea om? În

primul rând, omul este în mijlocul naturii, omul este o parte din natură. Raporturile dintre spiritualitatea umană și existenţa în genere sunt, aș zice, sub un anumit raport, dintr-un anumit punct de vedere, aproape nule. Soarele există, fără să-i pese dacă eu știu de existenţa lui sau nu. Soarele luminează nu numai pe cei buni, ci și pe cei răi, nu numai pe cei deștepţi, ci și pe cei proști. La ce servește spiritul meu, dacă în raporturile mele cu realitatea el nu poate să schimbe nimic din ceea ce este? Și totuși, Dumnezeu, care este și el spirit, este altfel, el este creatorul întregii realităţi. Recunoaşterea neputinţei omenești și recunoaşterea deosebirei esenţiale dintre spiritualitatea umană și spiritualitatea divină este una dintre marile tragedii ale sufletului omenesc. Ea stă, între altele, la originea din punct de vedere social și medical, care este foarte des întâlnită în istoria omenească, și care se cheamă ascetism.

Ascetismul nu pornește decât tocmai din convingerea indiferenţei universului faţă de mine însumi ori din convingerea incapacităţii spiritului uman de a influenţa asupra legilor acestui univers.

Contrapoziţiunea ascetismului este umilinţa, care este tocmai conștiinţa neputinţei acesteia. Propriu-zis, ascetismul este consecinţa practică a acestei umilinţe, adică a conștiinţei neputinţei mele.

3. Dumnezeu și câteva categorii generale ale realităţii (număr, timp, spaţiu, mărime)

Cu aceste consideraţiuni vedeţi, dintr-odată, și ce înseamnă propriu-zis spiritualitate în domeniul divin faţă de spiritualitate în domeniul uman; cuvântul acesta de spirit și spiritual trebuie să capete în domeniul experienţei religioase un alt sens decât sensul obișnuit. Deci, privind pe Dumnezeu sub categoriile generale și unitare ale realităţii, noi găsim alte caractere ale lui. Știm care sunt categoriile cele mai generale ale realităţii: numărul, timpul, spaţiul și mărimea (mărimea, în sensul întinderii spaţiale).

Dumnezeu, sub raportul numărului, este unic, dar

unic nu în sensul de un exemplar. Am vorbit și la ședinţa trecută de seminar ceva în legătură cu numărul. Un obiect este unic, în termeni obișnuiţi, atunci când el se poate raporta la clasa unu, adică este unic atunci când ar cădea în sfera conceptului unu. Unic este, spre exemplu, din acest punct de vedere, ceasornicul pe care-l avem în faţă, pentru că corespunde clasei numărului unu și unic mai este, în afară de aceasta, pentru că nu poate să mai fie un alt obiect, exact la fel, așa cum este acesta. Unic deci, întâi, pentru că corespunde clasei unu, și unic în al doilea rând, sub raportul identităţii. Dar Dumnezeu nu este unic în acest fel, nu poate să fie unic în acest fel, pentru că el este peste orice număr, el este infinit, el este absolut. Numărul material nu poate să fie aplicat divinităţii, el este nemăsurabil, adică, mai exact, este nenumărabil și, în cazul acesta, unicitatea lui Dumnezeu nu corespunde numărului unu, ci este pur și simplu unicitate. Dumnezeu este singurul obiect – dacă voiţi să-i zicem așa – al cărui concept corespunzător este unul și același lucru cu obiectul. Nu este deosebire, în această privinţă, între concept și obiect. Obiect și concept sunt unul și același lucru în Dumnezeu. Nu există un concept, este un singur obiect și totuși există un concept al lui Dumnezeu, care este unul singur. Desigur, ceea ce spun acum pare cam neclar, dar toate acestea nu sunt decât încercări de transpunere într-un alt plan. Când spun: „unicitatea lui Dumnezeu”, nu spun, prin urmare, măsurabilitatea sau racordarea lui Dumnezeu la unitate, ci spun pur și simplu ceva în afară de concepţia unicităţii; unic și unicitate, cuvinte obișnuite, sunt cu totul altceva. El nu poate să fie numărabil și totuși îi zicem unic; sau, mai exact, noi îi zicem unic, dar cu rezerva că totuși noi știm că el nu poate să fie numărabil, sub raportul numărului. Sub raportul timpului, Dumnezeu este etern. Dar eternitatea aceasta a lui Dumnezeu, iarăși nu înseamnă eternitate în toate timpurile – aceasta se zice altfel, propriu-zis se zice, sempitern. Eternitatea lui Dumnezeu este deasupra timpului, ea nu se măsoară pe timp, ea oarecum

condiţionează timpul, în măsura în care condiţionează orice, evident, conform determinărilor primare. Eternitatea lui Dumnezeu înseamnă capacitatea lui de a umple orice timp, de a fi în orice timp, de a face așa ca să nu existe niciun timp fără Dumnezeu. Existenţa veșnică, ziceam, sau existenţa sempiternă a unui obiect oarecare, înseamnă pur și simplu persistenţa lui în caracterul timpului, pe câtă vreme existenţa eternă a lui Dumnezeu înseamnă umplerea întregului timp, fiind totuși deasupra timpului, condiţionând existenţa timpului.

Despre spaţiu, sau în legătură cu spaţiul, Dumnezeu este aci și pretutindeni. Proprietatea lui, în legătură cu spaţiul, este ubicuitatea. Aceasta este pur și simplu o absurditate din punct de vedere fizic, căci un anumit obiect nu poate să fie, într-un anumit moment, decât într-un anumit loc, nu poate să fie în același timp în două locuri, și cu atât mai puţin pretutindeni. Dacă Dumnezeu este ubicuu, dacă el este pretutindeni în același timp, aceasta înseamnă că el este supraspaţial, că este pretutindeni, adică el umple toată realitatea.

În sfârșit, Dumnezeu, în raport cu mărimea, este nemăsurabil. Probabil că, în afară de spiritualitate, această nenumărabilitate, această eternitate, această ubicuitate și această nemăsurabilitate a lui Dumnezeu sună cam ciudat. Am încercat, însă, la începutul lecţiunii trecute, să arăt că aceste caractere ale divinităţii sunt acordate veșnic în expresiunea religioasă, toate imnurile către Dumnezeu, în toate religiunile din lume, întrebuinţează aceste cuvinte. Sunt ele cuvinte lipsite de sens? Atunci, evident că avem soluţiunea că toată viaţa religioasă este o viaţă anormală și că toţi oamenii religioși sunt nebuni. Au ele o valoare anumită? Atunci, evident că sunt în alt plan de realitate, că, adică, cuvintele acestea indică anumite structuri și anumite stări care nu sunt în planul nostru, ci în alt plan de realitate. De aci, și aceste explicaţiuni ale omului, care, sub raportul logic, sunt hotărât absurde. Ubicuitate, eternitate, deasupra timpului, nenumărabilitate, evident, sunt vorbe degeaba din punct de vedere al știinţei și al

logicei, nu însă și din punct de vedere al științei religioase.

4. Existenţa lui Dumnezeu în lume. Imanenţa

În legătură cu acestea, ce înseamnă *immanetia Dei în mundo*? Ce înseamnă existenţa Lui Dumnezeu în lume? Tocmai ceea ce vă spuneam, că Dumnezeu este pretutindeni și totdeauna în univers.

Mentalitatea aproximativ științifică – absolut necesară pentru construirea panteismului – a dat o explicaţiei mai acceptabilă, sub raportul logic, acestei imanenţe a lui Dumnezeu. Zice: da, evident, Dumnezeu este imanent în univers, pentru simplul motiv că Dumnezeu și universul sunt unul și același lucru; adică, universul, considerat în totalitatea lui, ca un tot organic, este unul și același lucru cu Dumnezeu.

Nu voi analiza acum dificultatea în care cade soluţiunea aceasta a panteismului, a problemei teologice; dar, fapt – care este fundamental pentru experienţa religioasă – este, totuși, că noi simţim că în experienţa religioasă este dat un Dumnezeu transcendent iar actul religios presupune – după cum am arătat acum câteva lecţiuni – acest obiect al divinităţii, deosebit de subiect. Prin urmare, dacă există o experienţă religioasă care postulează sau, mai bine zis, care trăiește transcendent divinitate, și dacă totuși această experienţă religioasă vorbește de această *immanentia Dei în mundo*, atunci aceasta nu este afirmarea panteismului, a identităţii lui Dumnezeu cu lumea, ci pur și simplu, așa cum explicam adineauri, este umplerea lumii de către Dumnezeu.

5. Caracterul nedeterminat al atributelor și mecanismul determinărilor

Determinări de acestea secundare, sau atribuiri secundare ale divinităţii, mai sunt o mulţime. Vă pomeneam de atotträirea lui Dumnezeu, de iubirea veșnică a lui Dumnezeu, de atotputernicia lui Dumnezeu eţetera. O enumerare a tuturor acestor atribute, a acestor determinări secundare, nu este posibilă. Nu este posibilă, mai întâi, pentru că ele nu se pot deduce logic unele din altele și nici nu formează un sistem logic. Și nu este

posibilă, în al doilea rând, pentru că numărul lor este infinit, și chiar dacă am totaliza toată expresiunea religioasă a omenirii de până acum, scrisă și nescrisă – ceea ce ar fi imposibil –, chiar dacă am căuta să precizăm toată această determinare, încă nu am putea spune că acestea sunt, pentru simplul motiv că experienţa religioasă are posibilităţi infinite și nu putem să spunem că dacă nu a fost una determinată până acum nu va putea să fie mâine. Prin urmare, cred că, sub raportul sistemului, al metodei, este absolut indiferent pentru dumneavoastră dacă voi enumera cinci asemenea atribute, sau dacă voi enumera cinci sute. Principalul a fost pentru mine să vă dau o idee sumară de felul acestor determinări și de mecanismul determinărilor.

În legătură cu acest mecanism, aș avea să mai adaug o singură observaţiune: vă spuneam că spiritualitatea este atribuită lui Dumnezeu; prin urmare, este un fel de atribuire, voinţei supreme, a unei calităţi proprii, a noastră. De îndată ce determinările acestea au dobândit, spuneam, ceva din noi înșine, și din experienţa noastră logică, este evident că se pleacă totdeauna de la mărginit spre nemărginit. Ceea ce caracterizează, ceea ce deosebește atributele lui Dumnezeu de atributele noastre sau de celelalte atribute ale realităţii sensibile este o diferenţă imponderabilă. Procesul prin care se face atribuirea aceasta, aţi văzut, în rezumat, este ceea ce numește matematica un fel de a trece la limită; adică, eu lărgesc un atribut până la limitele, până la marginile lui posibile. De exemplu, bun, bunătate, are atâtea grade. Asemenea, spre exemplu, puterea. Atribui bunătăţii gradul infinit, atribui puterii gradul infinit, și atunci evident că avem atribute ale divinităţii.

Dar gradele acestea infinite nu au ceva precis și oricât s-a încercat matematica în timpul din urmă, și acum vreo 15 – 20 de ani, să introducă cantitatea aceasta de infinit actual, nu a izbutit să-l transforme într-un concept care să poată să fie înţeles, ci el a rămas numai un semn. Infinitul rămâne întotdeauna o tendinţă, o limită, ceva

către care se tinde întotdeauna.

În domeniul vieţii religioase, calitatea aceasta sau gradul acesta de infinit, al fiecărui atribut în parte, nu înseamnă propriu-zis infinitul matematic, ci înseamnă pur și simplu suprimarea analogiei. Adică: eu sunt bun și Dumnezeu este bun, dar Dumnezeu este infinit mai bun decât mine. Numai ca intensitate? Probabil că nu. Și calitativ, infinit mai bun decât mine. Vasăzică, atributul de infinit nu mai reprezintă, deși procesul este tocmai prin trecere la limită, procesul de trecere la limită din domeniul obișnuit al logicei. Calităţile lui Dumnezeu sunt infinite, înseamnă, ceea ce-mi atribui eu mie, sau ceea ce descopăr eu în mine, și în realitatea sensibilă, trebuie să fie cuprins în Dumnezeu; numai că este cuprins în Dumnezeu într-un alt fel, într-un fel pe care nu-l pot determina, dar pe care totuși trebuie să-l numesc într-un chip sau altul, și atunci îi zic infinit. Dumnezeu este infinit mai bun decât mine, bunătatea lui este diferită de a mea, nu numai sub raportul gradului, al infinităţii, ci pur și simplu absolutul deosebit, după cum eu, omul, sunt absolut deosebit de Dumnezeu.

Vasăzică, procesul acesta de trecere la limită, pe care l-am mai pomenit o dată, nu este valabil în viaţa aceasta religioasă pur și simplu, așa cum este valabil – hai să zicem – în matematică, ci capătă aci și el, ca și toate celelalte funcţiuni ale noastre, ca celelalte procese, o funcţiune de analogie.

6. Concluzie generală cu privire la viaţa religioasă

Cam acestea erau lucrurile pe care, în genere, aveam să vi le spun în legătură cu viaţa religioasă și în legătură cu sistematizarea, în tot schimbătoare, a consideraţiunilor asupra vieţii religioase. Evident că toate aceste consideraţiuni ale mele, toate expunerile mele, au avut un caracter foarte puţin istoric. Adică, m-am preocupat foarte puţin în faţa dumneavoastră și în chip expres de ceea ce cred ceilalţi oameni, de ceea ce cred filosofii despre lucrurile asupra cărora am avut onoarea să mă întreţin cu dumneavoastră.

Totuși, pentru că suntem la Universitate și pentru că

mentalitatea științifică, oricât am trece noi în domeniul vieţii religioase, este un component peste care nu se poate trece, aș vrea ca în ora următoare să vă caracterizez, în câteva linii, punctele de vedere care au predominat în expunerea mea, în comparaţie cu punctele de vedere ale filosofilor care s-au ocupat de lucrurile acestea.

Aș voi să fac, în lecţiunea viitoare, ca încheiere, un fel de scurt istoric al filosofiei religiunii, în veacul al XIX-lea mai cu seamă.

[15 al ↑ În textul litografiat: „Viasbroc Admirabilul". Jan van Ruysbroeck (n. la Ruysbroeck, 1293 – m. la o mănăstire în apropiere de Bruxelles, 1381), mistic flamand. Ediţii: Omera omnia (Köln, 1552), Opera (1706), Werke (1848), Werke (6 vol., 1858 – 1869), Werke (4 vol., 1944 – 1948).

XVI. Schiţă istorică a filosofiei religiei

[15 mai 1925]

1. Catalogare a curentelor și a poziţiilor
2. Câteva încercări sporadice (engleze, franceze, italiene)
3. Germania – ţara de origine și patria înfloritoare a filosofei religiei
4. Privire generală asupra poziţiilor istorice
5. Tipuri logic-obiective ale religiei contemporane: protestantismul, catolicismul și ortodoxia

---

1. Catalogare a curentelor și a poziţiilor

Vom face în prelegerea de azi un fel de schiţă istorică, în care să înfăţișez deosebitele curente din filosofia religiei, așa cum s-au prezentat ele, și să clasez în cadrul acestei schiţe punctul de vedere pe care l-am urmat în prelegerile pe care le-am făcut anul acesta.

Să precizăm de la început că schiţa aceasta nu se raportează propriu-zis la religie și nici la filosofia religiei, așa cum întâmplător a fost făcută de un gânditor sau de altul, ci este vorba de o înfăţișare a diferitelor curente și

poziţii în cadrul disciplinei filosofiei religiei, în cazul în care discipline de acestea sunt înfăţişate în chip conștient ca discipline închegate și de sine stătătoare. Vasăzică, nu este vorba de gândirea filosofică religioasă a omenirii, care formează o problemă distinctă, ci este vorba pur și simplu de o catalogare a sistemelor de filosofie a religiei apărute în gândirea omenească însăși, adică lucrări tipărite și titluri de cărţi tipărite.

2. Câteva încercări sporadice (engleze, franceze, italiene)

Trebuie să mărturisesc că asemenea încercări de filosofie a religiei nu datează de prea multă vreme; numai către sfârșitul veacului al XVIII-lea au început să se codifice, și anume în filosofia kantiană. Vasăzică, Germania este ţara de origine a acestei discipline. Și, nu numai atât Germania este chiar și punctul unde a înflorit și s-a dezvoltat disciplina aceasta în tot decursul veacului al XIX-lea și până astăzi, încercările celorlalte ţări de a face filosofie a religiei sunt mai mult sporadice, nu sistematice. Se găsesc câteva încercări la englezi și la francezi și, la începutul veacului al XX-lea, foarte interesante, deși încă nu destul de închegate, în Italia.

În ceea ce privește însă bibliografia engleză a chestiunii, mie mi se pare că problema este tratată dintr-un punct de vedere cu mult prea exterior; nu este deocamdată vorba în lucrările englezilor de un sistem al preocupărilor filosofico-religioase; nu este mai ales vorba de lucrări cu caracter, aș zice, statistic, lucrări care deocamdată să sistematizeze, nu faptele de gândire asupra religiei, ci faptele religioase însele. Vasăzică, bibliografia engleză a chestiunii cuprinde mai ales un fel de inventar al actelor religioase și, prin urmare, poate să iasă afară din preocupările noastre de astăzi.

În ceea ce privește bibliografia franceză, ea se poate împărţi cam în două: este o literatură filosofico-religioasă, care nu este decât o interpretare dogmatică; adică, nu tinde la constituirea unei discipline speciale, separate, ci este un fel de apologetică, un fel de descriere pe calea

filosofiei a punctului de vedere religios al diferitelor confesiuni care existau. Așa, am pune de o parte lucrarea lui Sabatier, care este teoretician al protestantismului francez, de altă parte lucrările așa-numitei școli neotomiste franceze, în care cei mai însemnaţi reprezentanţi ar fi Blondel și Maritain.

Vasăzică, este grupa de filosofie a religiei de o parte; cealaltă grupă este rezumată în opera filosofico-religioasă a lui Durkheim. N-are legătură directă cu preocupările noastre, pentru că este o încercare sprijinită pe o metodă pozitivistă; este, ca și școala engleză, mai mult un fel de a urmări faptele religioase însele în diversitatea lor și a le studia nu în esenţa lor, ci în manifestarea lor. Prin urmare, în adevăr, școala aceasta sociologică a lui Durkheim, atunci când atinge probleme religioase, ţine mai ales la obiectivarea actului religios. Ea urmărește foarte de aproape, de pildă, problemele cultului, problemele de superstiţie religioasă, întrucât ar fi în stare să trădeze un fond religios, dar nu tinde să facă o teorie a religiei plecând de la o analiză a actului religios.

Rămâne școala italiană, pe care o numim așa mai mult ca un concept geografic decât ca unul filosofic sau logic; școala italiană, care este foarte interesantă prin manifestările ei foarte vioaie, cu foarte multe preocupări, dar care nu ajunge propriu-zis la o cristalizare și la o sistematizare a unui punct de vedere. Chiar în Italia, preocupări de acestea, de filosofie a religiei, se grefează și ele pe anumite interese, nu filosofice, ci religioase, cum ar fi cazul baptiștilor din Roma, care întreprinseseră o foarte interesantă mișcare religioasă.

3. Germania – ţara de origine și patria înfloritoare a filosofei religiei

Rămâne, prin urmare, vrând sau nevrând, ca domeniu special al preocupărilor filosofico-religioase, Germania.

Pentru ușurarea dumneavoastră, mai mult, adică pentru a nu ieși prea tare din cadrul în care priviţi dumneavoastră, de obicei, evenimentele filosofice decât

pentru înfăţişarea realităţii, o să spun și eu ca toată lumea că filosofia religiei sau filosofia religiunii începe în Germania, cu Kant.

Dumneavoastră știţi din alte studii, de la alte știinţe filosofice, ce a fost în fapt și cum se împacă, în tot, personalitatea aceasta a spiritului kantian cu toată activitatea. Dumneavoastră știţi, prin urmare, că se găsește în filosofia kantiană și un sistem de filosofie a religiei. Evident, nu se găsește el tocmai unde-l caută lumea, adică nu se găsește în cartea cunoscută, Critica raţiunii pure, ci opera lui de religiune se găsește răspândită în toate cele trei Critice ale lui. Ce spune, în definitiv, Kant?

Poziţia lui este netă. El spune că omul ia cunoștinţă despre divinitate, cunoaşte, cu alte cuvinte, pe Dumnezeu, prin credinţă. Vasăzică, există un domeniu specific al faptelor religioase, al faptului religios, a cărui cunoaştere nu este numaidecât la-ndemâna raţiunii pure. Ar fi un instrument special de cunoaştere, care se numește credinţă, și care credinţă dă omului posibilitatea de a cunoaşte divinitatea. Acesta este primul element. Al doilea, că, totuși, această credinţă este în cadrul cunoștinţei umane și în cadrul raţiunii umane (el întrebuinţează chiar cuvântul „raţiune”) și că, ceva mai mult, religiunea, ca ceva constituit, adică atunci când se formulează, când se încheagă, când devine unitate organică de sine stătătoare, religia aceasta nu poate depăși limitele raţiunii pure.

Vasăzică, este o specificitate, este pe de o parte, o recunoaştere a specificităţii vieţii religioase, dar este, pe de altă parte, o îngropare a vieţii acesteia religioase în cadrul raţiunii. Veţi vedea către sfârșitul acestei lecţiuni ce semnificaţie are aceasta.

Kant, prin poziţiunea aceasta pe care a pus-o, a îngăduit o mulţime de speculaţii. Unele dintre acestea au fost trase chiar de el, altele, de urmașii lui. Problema este în adevăr pusă la Kant în toată forma ei și de aceea nu m-am jenat nici eu să spun că, în adevăr, gândirea filosofico-religioasă începe cu Kant.

Dacă în adevăr Kant este el figura centrală în toată filosofia religioasă germană, aceasta are neapărat nevoie de cercetare. Dar, termenii generali ai problemei sunt puși în Kant cu destulă preciziune; numai că el, introducând oarecum viaţa religioasă în domeniul raţiunii, face să înceteze propriu-zis autonomia vieţii acesteia religioase și el însuși, în încheierile mai depărtate pe care le trage, plecând de la această bază, care este în fapt numai o teoretizare a lutheranismului, a protestantismului german, plecând de la aceasta, poate ajunge la un fel de identificare a religiunii cu morala, adică la atribuirea acelorași scopuri moralei și religiunii, nesubordonând pe una celeilalte, și lăsând pe una să treacă cu totul în cealaltă.

Vasăzică, poziţiunea kantiană a îngăduit, chiar în cadrul kantianismului – deși începe prin afirmarea specificităţii și a autonomiei vieţii religioase –, a sfârșit prin a face să meargă și să contopească religiunea și morala, adică viaţa religioasă și viaţa practică, [16 al cum îi zicea el.

Cele două laturi ale problemei puse de Kant desemnează două curente în speculaţiunea postkantiană.

Curentul care face să cadă accentul fundamental pe viaţa practică se continuă prin Fichte și Schelling, care pleacă de la regulile faptului moral și, printr-o speculaţiune mai degrabă mistică decât raţională, filosofică, cum ar avea ei pretenţiunea, să fi ajuns la o poziţiune oarecum exterioară, logică, obiectivă, care se poate caracteriza în istoria filosofiei prin denumirea aceasta de mistică a faptei. Adică, rădăcinile faptei, care singure sunt în conștiinţa umană, ajung să fie identificate cu un fel de origine divină. Adică, omul nu ar face, în toată viaţa lui morală care conduce activitatea lui practică, decât să reproducă într-un fel oarecare întinderea divinităţii. Deci, rădăcinile vieţii practice sunt în divinitate. Aceasta este teza generală a lui Fichte și Schelling. Acei care aţi citit celebra Atheismusstreit [16 b] știţi că, la un moment dat, Fichte a și fost dat afară de la Universitate pentru

ateism.

Latura cealaltă a problemei, adică afirmarea unui caracter de sine stătător, afirmarea autonomiei vieţii religioase este reluată de un urmaș al lui Kant, de Fries. [16 e] Acesta pune originea vieţii religioase nu în raţiune, ci în sentiment.

Un urmaș al lui Fries, și anume, van Calker [16 d] (un olandez), urmează teoria aceasta a lui mai departe, transformând ceea ce era Glauben, adică ceea ce era credinţă la Kant și ceea ce era Gefühl la Fries, adică ce era la acesta din urmă sentiment, într-un proces specific care ar fi un fel de întrepătrundere mistică redată printr-un cuvânt înrudit logicește cu Ahndung. Ahnen înseamnă a simţi, a bănui, nu a vedea sau a pricepe.

Dar, folosind acest cuvânt, Ahndung sau Gefühl, școala aceasta a lui Fries nu este propriu-zis o școală fundamental deosebită de cea kantiană, pentru că simţul acesta trăiește tot în cadrul conștiinţei raţionale umane și este și el pasibil de a fi aparent în anumite formule intelectualiste.

Vă spuneam și altă dată că în adevăr Kant este un filosof intelectualist, cu toate cele trei Critici ale lui; este un filosof cu cele mai bune tradiţii carteziene, tocmai pentru că el pretinde că toată viaţa noastră spirituală este, la urma urmelor, pasibilă de a fi fixată, aparentă în anumite formule ale raţiunii.

În legătură cu Fries trebuie să mai băgăm pe Otto, și în legătură cu Fichte și cu Schelling, procedând de la Kant, pe Simmel și pe Natorp, care ajung la aceleași concluziuni oarecum intelectualiste.

Pentru aceștia doi din urmă este o mică distincţiune care trebuie stabilită, și anume: Kant zicea că există o viaţă raţională și o viaţă alături de cea raţională, dar reducea aceste două vieţi, le punea sub clopotul de sticlă, sub egida aceleiași acţiuni, a aceleiași puteri. Și, atunci, vedeţi ce se întâmplă când ai două căi deosebite care, totuși, au ceva comun: este aproape de mintea omului discutarea posibilităţii dacă nu cumva aceste două căi sau

se reduc una la alta, sau este una dintre ele singura valabilă.

Spiritul omenesc are totdeauna această necesitate de simplificare.

Deci, în faţa celor două grupe de fapte, filosofii posteriori s-au gândit dacă nu cumva una se poate reduce la cealaltă; în adevăr, Simmel și Natorp sunt de părerea aceasta, că propriu-zis religia nu face decât să fie un fel de construcţie raţională care nu lucrează, însă, cu fapte precise de observaţie și nu lucrează cu fapte raţionale, ci pur și simplu cu un fel de vize, cu un fel de aluziuni ale umanităţii. Aceasta este poziţia lui Natorp și a lui Simmel, care nu este, în fapt, decât o continuare a unui punct de vedere al lui Herder.

În afară de direcţia aceasta, tot pornind de la Kant, s-a desfășurat o nouă filosofie a religiei, care este cea hegeliană. Hegel [16 el consideră religia ca un fel de nu pregătire, ci ca un fel de fază premergătoare a filosofiei. Pentru el, a fi filosof înseamnă a avea o activitate spirituală prin excelenţă. Ea este stăpânită de toate legile raţiunii; în filosofie propriu-zis înseamnă ideea care ia cunoștinţa în ea însăși, deci pentru el filosofia este activitatea spirituală prin excelenţă. Ea este stăpânită de toate legile raţiunii. Filosofie propriu-zis înseamnă ideea care ia cunoștinţă de ea însăși, deci ultima treaptă posibilă de dezvoltare spirituală, iar religia n-ar fi decât un fel de anticameră a filosofiei acesteia, o treaptă pe care spiritul omenesc, logosul cel absolut, spiritul uman în genere, trebuie să treacă pentru ca să ajungă la filosofie. Cu alte cuvinte, în esenţă, filosofia și religia trebuie să fie unul și același lucru, sunt amândouă tot metafizică, numai că metafizica aceasta în formă religioasă reprezintă o treaptă inferioară. Și aci, un fel de ironie a istoriei, se înnoadă imediat propoziţia lui Schopenhauer în istoria filosofiei, care spune că religia nu este decât un fel de metafizică pentru proști. Schopenhauer spune că este metafizică pentru oameni care nu înţeleg metafizica propriu-zisă, sau, cum zice Hegel, mentalităţile care n-au ajuns încă să facă metafizică

propriu-zisă, în cadrul și după metodele filosofiei.

Cu această ramificare a problematicei filosofiei religiei epuizăm aproximativ veacul al XIX-lea. Îl epuizăm însă numai sistematic, nu și de fapt, pentru că încă nu am spus nimic despre Schleiermacher. [16 f] El este cea mai importantă figură și, am putea spune, fondatorul filosofiei religiei.

Evident că și el se leagă de Kant. Se leagă întru atât întrucât Kant și Schleiermacher sunt oarecum reprezentanţii, cristalizatorii, formulatorii unei filosofii a religiei în legătură cu structura spirituală a protestantismului. Altfel, Schleiermacher este o figură cu mult prea de sine stătătoare, pentru ca să nu avem nevoie de antecedentul istoric pe care îl numim existenţa lui Kant. Schleiermacher afirmă, cu o preciziune fără de pereche până la el, independenţa, autonomia vieţii religioase. Există, prin urmare, o grupă de fapte spirituale omenești care nu se poate deduce din alte fapte, a căror natură – zice el – este oarecum asemănătoare cu aceea a simţurilor și în care rezultatele ei pot să ajungă la o formulare raţională, la o formulare adică în funcţie de reprezentare. Acum, evident, și Fries a făcut aceeași afirmaţiune; adică, și Fries a spus că simţul este la baza actului religios, la baza legii religioase, numai că simţul acesta al lui Fries – și aceasta se vede la urmașul lui, Otto – este tot ceva în cadrul raţiunii. De aceea și Otto, care precizează punctul de vedere al lui Fries, a spus lucrurile cam încurcat și nu destul de sistematic. Otto este un raţionalist pur. El zice: sunt urmașul lui Fries, fac parte din acea *Friesische Schule,* însă am legătură prin Fries cu Kant și cu toţi raţionaliștii din filosofia germană. Pe câtă vreme Schleiermacher zicea: simţul este la baza vieţii religioase, dar simţul acesta este în afară de conștiinţa raţională. Aici stă importanţa cea mare a lui Schleiermacher, în afirmarea autonomă, necondiţionată a vieţii religioase faţă de întreaga viaţă logico-obiectiv-spirituală a omului în genere.

În afară de Fries am mai putea să amintim figura importantă a lui Ritschl. El este mai mult teolog și s-a

păstrat mai mult în cadrul teologic.

În legătură cu filosofia religiei urmează teoria pe care v-am înfăţişat-o odată aci, anume teoria valorificării. Ritschl este – hai să zicem – inventatorul, descoperitorul realităţii spirituale, judecată pe care a absolvit-o pe urmă așa-numita școală de la Baden. Prin urmare, peste Ritschl putem să trecem foarte ușor.

4. Privire generală asupra poziţiilor istorice

Dacă băgăm de seamă, în toate lucrurile pe care vi le-am expus până acum sunt două elemente puse faţă în faţă, elemente pe care le-a înfăţişat și Kant: în primul rând, conţinutul vieţii religioase, și, în al doilea rând, expresiunea sau formularea vieţii acesteia religioase.

Toate punctele de vedere pe care vi le-am schiţat până acum se pot rezuma în următoarele cuvinte: există o viaţă religioasă deosebită de viaţa noastră logic-obiectivă. Adică, există o viaţă religioasă care se sprijină pe altceva în structura ei intimă decât pe cunoaşterea logică. Dar rezultatul acestei vieţi religioase, adică rezultatele acestei cunoaşteri sunt, toate, pasibile de a fi redate în formule obișnuite, logice, în care să intre elementul reprezentării.

5. Tipuri logic-obiective ale religiei contemporane: protestantismul, catolicismul și ortodoxia

Vasăzică, toată viaţa noastră religioasă se poate formula în funcţiune de reprezentare de natură diferită cu viaţa logic-obiectivă. Această viaţă religioasă intră în tiparele logic-obiective.

Aceasta, în fond, nu este decât enunţarea protestantismului, direct în felul cum se prezintă; adică, în dogmatica lui – aș zice – ar trebui să punem accentul fundamental pe elementul raţional.

Dacă însă mergem la izvor, adică la Luther, ar trebui atunci să facem ca accentul fundamental să cadă pe elementul acesta extraraţional.

Este foarte ciudat cum un cunoscut al meu, crescut în școala catolică, la iezuiţi, la Viena, doctor de la un știu câte facultăţi teologice și filosofice, a părăsit catolicismul și a trecut la protestantism. La întrebarea mea, cum

explică el această trecere, ce înţelege prin această schimbare, mi-a răspuns: Luther reînviază pe Augustin. Bietul om, îi știa și pe Luther, și pe Augustin, din cărţi, nu din realitatea lumească, nici din viaţa bisericească. Organizarea și realizarea lui Augustin înseamnă biserica aceasta catolică, sprijinită pe conceptul de tradiţiune, de teorie, iar cealaltă înseamnă protestantism sprijinit pe raţiunea propriu-zisă, pe făurirea tuturor lucrurilor, pe înlăturarea misterelor, pe sprijinirea tuturor întâmplărilor.

Vasăzică, este drept că există în Luther acest grup de fapte de natură extraraţională, pe care l-am subliniat și care am arătat unde a ajuns, care însă, totuși, nu este caracteristic pentru protestantism.

Dar, în afară de protestantism, mai există în Europa confesiunea catolică și cea ortodoxă. În confesiunea catolică, iată cum se dozează cele două momente kantiene. Eu zic: Dumnezeu se poate cunoaşte raţional, existenţa lui se poate deduce raţional. Sfântul Toma d’Aquino nu are decât să asculte de ce spune biserica pentru ca să meargă pe calea mântuirii. Vasăzică, biserica stabilește dogmele, pe cale raţională, și credinciosul se supune dogmelor acestora nu în virtutea raţiunii, ci în virtutea conceptului de teoretizare.

Vasăzică, acolo unde protestantismul zicea: există viaţă de sine stătătoare, viaţă extraraţională, care în viaţa religioasă catolică organizează biserica (întrucât această mistică se găsește și în catolicism), aci se zice: nu, există o viaţă religioasă, care este perfect în cadrul raţiunii. În privinţa părţii a doua, unde și la protestantism această viaţă religioasă se poate formula în termeni de reprezentare, aci se zice: această viaţă religioasă este codificată în dogme, care, fiind imuabile, nu sunt pasibile de control. Deci, ele se impun.

Punctul acesta de vedere, al treilea, este cel al Bisericii Ortodoxe, cum zic eu și cum cred și eu, de fapt. Există o viaţă religioasă de sine stătătoare, care nu are nimic comun cu viaţa noastră raţională, logic-obiectivă. Conștiinţa pe care noi, pe alte căi decât cele raţionale, o

aducem din această viaţă religioasă, nu este pasibilă de interpretare în funcţiune de reprezentare, ci este pasibilă de reducere prin analogie la reprezentările domeniului logic-obiectiv. Adică, noi cunoaştem pe Dumnezeu în viaţa religioasă, dar atribuim lui Dumnezeu, pe care noi în viaţa aceasta religioasă îl credem divinitate, calităţile pe care le-am văzut. Și atributele acestea nu sunt reprezentarea limbajului logic obișnuit, ci este un limbaj, nu simbolic – aceasta ar fi altceva –, ci este un limbaj prin analogie.

Acesta este punctul de vedere pe care l-am urmat eu și în expunerea făcută acum câţiva ani și deosebirea între acest punct de vedere și toată istoria filosofiei religiei, așa cum am expus-o în câteva linii, în ora de faţă.

Cu aceste consideraţiuni, am încheiat cursul pe care mi-am propus a-l face cu dumneavoastră în acest an.

[16 al ↑ Immanuel Kant, Critica raţiunii practice, partea I, cartea a doua, cap II, paragr. V, Existenţa lui Dumnezeu ca postulat al raţiunii pure practice. București, Ed. Institutului Social Român, 1934, p. 111 – 118. (Altă trad., 1972.)

[16 b] ↑ Iată cum prezintă un istoric al filosofiei împrejurările profesoratului de la Jena al lui Fichte: „Cinci ani a activat, ca cel mai strălucit profesor din Jena, ţinând cursuri, serii de conferinţe publice și tipărind lucrările fundamentale ale sistemului său. [...] De altfel, circulau zvonuri despre convingerile sale jacobine și ateiste. (E drept că scrisese câteva broșuri anonime, apologii ale libertăţii politice și ale revoluţiei franceze.) Catastrofa izbucnește în 1798, prin faimoasa «Polemică în jurul ateismului» (*Atheismusstreft*). Fichte publicase în revista sa filosofică studiul elevului său Forberg. Nefiind de acord cu opiniile acestuia, îl prefaţă prin Despre temeiul credinţei noastre într-o providenţă după. Fichte, punând la începutul filosofiei Eul, putea să dea celor neiniţiaţi impresia că propovăduiește egoismul și ateismul. Formulările ficţionaliste ale lui Forberg (care este revendicat de Vaihinger) și cele obscure ale lui Fichte au

provocat un pamflet, prin care părintele unui student reclamă principelui de pe acest stricător de tineri, (încă unul cu destinul socratic!). Autorităţile, îndeosebi Goethe, au căutat să înăbușe scandalul, dar Fichte se purtă atât de dârz și revendicativ, încât fu demis". (E. Cervenca, Johann Gorlieb Fichte, în vol. colectiv Istoria filosofiei moderne, vol. II. București, Ins. de Arte Grafice „Tiparul universitar", 1938, p. 225 – 226.)

[16 e] ↑ Jakob Friedrich Fries (1773 – 1843). Filosof german. Studii la Leipzig și Jena. Abilitat în 1801; profesor la Heidelberg (din 1805), Jena (din 1816) Lucrări: Julius Und Evagoras (2 vol., 1811 – 1812), Entwurf eines Sistems del theoretischen Physik (1813), Handbuch der praktischen Philosophie. I. Ethik, oder die Lehren der Lebensweisheit. II. Religionsphilosophie (1818, 1832), Mathematische Naturphilosophie (1822), Lehrbuch der Naturlehre. I. Experimentalphysik (1826), Geschichte der Philosophie (2 vol., 1837, 1840), Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Ästhetik.

[16 d] ↑ În textul litografiat „Fepler", ceea ce ar indica poate pe E.F. Apelt (1815 – 1851), discipolul favorit al lui Fries. Alexandru Surdu identifică însă pe elevul lui Fries la care face trimitere Nae Ionescu în persoana lui Friedrich van Calker (1790 – 1870), fost profesor la Bonn. Lucrări: Urgesetzlehre des Wahren Guten und Schönen (1820), Denklehre oder Logik und Dialektik (1822).

[16 el ↑ G. W. Fr. Hegel, Prelegeri de filosofie a religiei, p. 529.

[16 f] ↑ Friedrich Scheleirmacher (1768 – 1834), teolog și filosof german. Studii de teologie. Predicator, profesor la Universitatea din Halle (din 1806), cea din Berlin; secretar al Academiei de Ştiinţe (din 1814). Preocupări de filosofie a religiei și etică. Lucrări: Über die Religion: reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. (1799, ed. IV, 1831; ediţii R. Otto, a V-a 1926), Monologen (1800), Der christliche Glaube: Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (2 vol., 1821 – 1822; ed. a II-a, 1830 – 1831; ed. anastatică,

1919, ș.a. ed.), Sämmtliche Werke (33 vol., 1835 – 1864), Grundriss der Philosophischen Ethik (1841; altă ed., 1911), Christliche Sittenlehre (2 vol., 1891), brief (1901), Ästhetik (1931), Dialektik (1942) ş.a. A tradus din Platon numeroase dialoguri: Apologia, Kriton, Gorgias, Laches, Phaidros, Phädon, Protagoras ş.a. Despre, vezi: Günter Scholtz, Schleiermachers Musikphilosophie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, [1981], 171 p.

About this digital edition

Table of Contents

Curs de filosofie a religiei
I. Introducere. Filosofia religiei ca disciplină filosofică
1. Ritmul vremii și interesul pentru filosofia religiei
2. Criza antiintelectualistă a filosofiei
3. Ce este filosofia religiunii?
4. Conceptul de religiune
5. Obiectul filosofiei religiei
6. Metafizică și religie. Conţinutul de adevăr al religiei
II. Problematica filosofiei religiei
1. Problema esenţei religiei. Experienţă religioasă
2. Convingere religioasă
3. Exprimarea convingerii religioase
4. Prozelitismul religios și «Iubește pe aproapele tău…» în viziunea din Apus
5. «Iubește pe aproapele tău…» în viziunea din Răsărit
6. Cele două metode de studiere a faptelor sufletești: cea psihologică și cea fenomenologică

7. Conţinutul de adevăr al religiei
III. Fenomenologia religiei. Experienţa religioasă
1. Conceptul de experienţă religioasă. Actul religios ca relaţie între individ și divinitate
2. Georg Simmel și postularea existenţei lui Dumnezeu
3. Credinţa, mântuirea și trăirea proprie în viziunea lui Luther
4. Determinarea imanentă a actului religios
IV. Actul religios
1. Perspectiva filosofiei religiei și cea psihologică
2. Actul religios – constituent al conștiinţei
3. Actul religios ca act noetic
4. Căi pentru constituirea fenomenologiei religiei
5. Partea suspectă a cursului
V. Structura actului religios
1. Unitatea organică a celor doi termeni ai vieţii religioase: subiect și obiect, om și divinitate
2. Natura absolută a divinităţii
3. Îndreptarea subiectului către divinitate, coborârea divinităţii spre om
4. Revelaţia ca bază a religiozităţii și parte constitutivă a actului religios
5. Religiune naturală și metafizică
6. Religiune adevărată și religiune falsă
VI. Existenţa lui Dumnezeu
1. O paranteză. Despre minune
2. Empirismul și existenţa lui Dumnezeu
3. Kantianismul și existenţa lui Dumnezeu
4. A dovedi și a demonstra
5. Deducerea existenţei lui Dumnezeu din existenţa actului religios
6. Punctul slab al Curs de filosofie a religiei teologiilor și al câtorva filosofii
7. Concluzie. Imposibilitatea dovedirii existenţei lui Dumnezeu
VII. Universalitatea actului religios
1. Momente ale actului religios

2. Sensuri ale termenului de credinţă
3. Credinţa ca act omenesc universal
4. Varietatea obiectelor credinţei
5. Nodul problemei. Forma autentică și forme denaturate ale absolutului
6. Concluzie. Necesitatea trecerii de la idol la Dumnezeu
VIII. Actul religios ca act personal
1. Morala și religia în faţa acţiunii
2. Morala și binele absolut
3. Cultul și structura religioasă
4. Digresiune. Cultul grec în cadrul cultului catolic
5. Actul religios – act social sau act personal?
6. Actul de iubire în cadrul dogmatic-istoric
7. Scăderea religiozităţii în lumea contemporană
IX. Social și cognitiv în constituirea conștiinţei religioase
1. Creștinismul și disoluţiunea lumii antice
2. Religia ca potenţare a vieţii spirituale
3. Religia și viaţa socială în iudaism și în creștinism
4. Ascetismul ca ideal de viaţă religioasă. Practica apuseană și cea răsăriteană
5. Convingerea religioasă
6. Cunoaşterea științifică, cea filosofică și cea religioasă
7. Ideea de Dumnezeu în filosofic și în religie
8. Caracterul emoţional al cunoaşterii religioase
9. Emoţiune și personalitate
X. Structura specifică a conștiinţei religioase
1. Cunoaştere și valorificare a personalităţii umane
2. Cercetare științifică și atitudine filosofico-religioasă
3. Echilibrul spiritual. Stăpânire, trăire și mântuire filosofică
4. Soluţia religioasă a mântuirii
5. Digresiune, Hegel și Feuerbach
6. Egoism și altruism
7. Caracterul individual al actului religios și

altruismul
8. Caracterul asocial al ascetismului
9. Iubirea ca lege normativă și ca lege naturală
10. «Iubește pe aproapele tău…» – adică: vino-ţi în fire!
XI. Particularităţi ale cunoaşterii religioase
1. Caracterul receptiv al conștiinţei în cunoaştere
2. Cunoaşterea ca proces de răsfrângere parţială a totalităţii
3. Lege, cauzalitate și devenire
4. Analiza unui fapt religios. Dumnezeu – creaţiune în absolut
5. Creator și creaţiune, Creatorul în creaţiune
6. Creatura ca reprezentare a Creatorului
7. Cunoaşterea religioasă ca relaţie între Dumnezeu și creatură
8. Concluzia primei părţi a cursului: analiza actului religios
XII. Problema divinităţii
1. Delimitare faţă de C. Rădulescu-Motru în problematica personalităţii umane
2. Metafizica religioasă și Weltanschauung
3. Problema divinităţii. Cele două caractere fundamentale
4. Existenţa absolută și existenţa marginală
5. Digresiune. Argumentul ontologic la Anselm și la Descartes
6. Dumnezeu – forţă veșnic (continuu) creatoare
7. Consecinţe morale. Sentimentul nimicniciei umane și sentimentul dependenţei de divinitate
XIII. Caracterul de sanctitate al divinului
1. Sentimentul de creatură
2. Revelaţia
3. Categoria sanctităţii
4. Graduarea existenţei prin altul
5. Categoria divinului ca maximum de valoare
6. Iubirea de Dumnezeu și jertfa
7. Încă o dată despre religie și morală

8. Caracterizarea divinului în viziunea lui Rudolf Otto. Delimitare
9. Viaţa metafizică și viaţa religioasă – două lumi diferite
XIV. Structura determinărilor secundare ale divinului
1. Adevăr și fals în religie. Adevăr religios și adevăr știinţific
2. Două tipuri de determinări ale divinului
3. Problema originii religiei – un nonsens. Desfășurarea religiei
4. Atributele – semne ale divinaţii
5. Exprimarea indeterminată a divinităţii prin limbaj
6. Aproximarea divinului
7. Aspectul istoric al atributelor secundare
8. Despre structura spirituală a creștinului ortodox
XV. Alte atribute ale divinului
1. Tipuri religioase și valori religioase. Pentru preîntâmpinarea unor obiecţiuni principiale
2. Spiritualitate umană și spiritualitate divină
3. Dumnezeu și câteva categorii generale ale realităţii (număr, timp, spaţiu, mărime)
4. Existenţa lui Dumnezeu în lume. Imanenţa
5. Caracterul nedeterminat al atributelor și mecanismul determinărilor
6. Concluzie generală cu privire la viaţa religioasă
XVI. Schiţă istorică a filosofiei religiei
1. Catalogare a curentelor și a poziţiilor
2. Câteva încercări sporadice (engleze, franceze, italiene)
3. Germania – ţara de origine și patria înfloritoare a filosofei religiei
4. Privire generală asupra poziţiilor istorice
5. Tipuri logic-obiective ale religiei contemporane: protestantismul, catolicismul și ortodoxia
About